

प्रकाशक

आचार्यशस्त्र पं श्री टी.रमण प्रियमोक्ष

सं. १४ बालकवेल अगु राज बेल

प्रथमावृत्ति

सं. १९९

मू. ५ आठ रुपय

मुद्रक

बाबुलाल जैन प्रिण्टर्स

बालकवेल प्रम

सं. २ / ४४ बेलकुर बालकवेल

प्रथम तथा द्वितीय दौरेके पत्रकों पर मध्यस्थके साथ प्रथम पक्षके पौबों प्रतिनिधियोंके इस्तास

०

मुद्रक — मोहनाबाबाजी दत्तात्रेयराय रामाजी केवल्य तत्त्वबधाई इत्यादि १० दूर
 क- जो मंडल करते हुए बापों यह दृष्टि की थी कि मोहनीय कर्मका बाब बहों गुणस्वान के बन्ध
 में होता है और आनाबाणादि तीन कर्मों का बाब बहों गुणस्वान के बन्ध में होता है फिर
 भी केवल आनाजी उत्पत्ति के कर्मों के अंशों में मोहनीय कर्मों के बाबको दृष्टि करने के निमित्त किया गया
 है। इसका अर्थ अतिविशेषिका उत्पत्ति करते हुए की पुनर्बाध बाधायों के बन्धों द्वारा किया जा
 चुका है। किन्तु यह बाधोंके विषय की केवल्य तत्त्वबधा की रूप में प्रकाश मिली है —^१ इस केवल्य
 आधि के तिली उद्य के प्रतिबन्ध कर्मों का दूर किया जाता, बाधक है। क्योंकि उन की दूर किये
 बिना किसी प्राप्ति सम्भव नहीं। वे अतिविक्रम कर्मों हैं। जिनमें से पहले मोहनीय कर्म का बाब
 होता है। बापों मोहनीय कर्म केवल्य तत्त्वबधा का हीया प्रतिबन्ध नहीं करता है तथापि इसका ज्ञान
 दूर किया केवल्य कर्मों का ज्ञान नहीं होता। उचिति बहों की केवल्य तत्त्वबधा का प्रतिबन्ध बाध
 है। इस अंगर मोहनीयका ज्ञान ही-बापों के बहों गुणस्वान-में ही-बापों कर्मों का बाब होता है
 और यह बापों केवल्य तत्त्वबधा अतिविशेष होता है। १० दूर ४ १ अतिविशेष—१

अ. म. व. —
 २२ १७६४

तृतीय दार क पत्रकों पर प्रथम पक्षके अन्यतम
 प्रतिनिधि प० यन्नीधरा व्याकरणभाष्य आनाफ इस्तास

इस प्रकार विचार करने पर प्रतीत होता है कि जिनगम्य सर्वत्र मावधारित्र या निश्चय चारित्र की ही प्रधानता है, क्योंकि वह मोक्ष का साधनात् हेतु है। उसकी होने पर साधन सुगन्ध गुणस्थान परिपाटी के अनुसार व्यवहार-धारित्र हस्ति होता ही है। उसका निषेध नहीं है। परन्तु ज्ञानी की सदा स्वरूप-रमणा की दृष्टि बनी रहती है, इसलिये भी मार्ग में उसकी मुख्यता है। मोक्ष-मार्ग का तात्पर्य ही यह है। इस प्रतिष्ठा में प्रसंगिक इसी प्रकार की सम्यन्धित और भी अनेक क्वार्ड आहें हैं परन्तु उन सब का समाधान उक्त कथन से हो जाता है, अतः यहाँ और विस्तार नहीं किया गया है।

ਸਮਾਂ ੬:੨੫

तीनों दौरोँके पत्रकों पर मध्यस्थके साथ द्वितीय पक्षके तीनों प्रतिनिधियोंके हस्ताक्षर

(19)^{xx} उपरान्त की कार्यरूप परिणामों में किसी कारण मरणाद
होना ही नहीं ७

सवि
परीक्षा
महामात्र

मार्ग
दोगानदुमोल
प्रकाशना : मध्यम मध्य
मध्यम मध्यम मध्यम
दिनांक २२/११/१८

प्रश्नकर्ता और मध्यस्थके हस्ताक्षरोंके साथ ता० २२-१०-६३ की बैठकके अध्यक्षके हस्ताक्षर

प्रथम तथा द्वितीय दौरक पत्रकों पर मध्यस्थके साथ प्रथम पक्षके पौखों प्रतिनिधियोंके हस्ताक्षर

6

[illegible]
$$a \approx \frac{1}{2} \frac{1}{\sqrt{2}}$$

तृतीय दार क पत्रों पर प्रथम पक्षके अन्यतम प्रतिनिधि व० बन्नीधरदा व्याकरणाचार्य मानाक इन्सासर

विषय-सूची

६ शंका-समाधान ३७७-४९६

प्रथम दौर ३७७

शका ६ और उसका समाधान ३७७

द्वितीय दौर ३७८-३८७

प्रतिशका २ ३७८-३८३

प्रतिशका २ का समाधान ३८३-३८७

तृतीय दौर ३८७-४९६

प्रतिशका ३ ३८७-४२८

१ कुछ विचारणीय बातें ४२७

प्रतिशका ३ का समाधान ४२९-४६६

१ व्यवहारनय और उसका विषय ४३०

२ सम्यक् निश्चयनय और उसका विषय ४३३

३ निश्चयनयमें व्यवहाररूप अथ की सापेक्षताका निषेध ४३५

४ द्रव्यप्रत्यामत्तिरूप कारणताका निषेध ४३८

५ बाह्य सामग्री दूसरेके कायका यथार्थ कारण नहीं ४४२

६ तत्त्वार्थश्लोकातिके नल्लेखका तात्पर्य ४४४

७ उपचार पदके अर्थका स्पष्टीकरण ४४५

८ बन्ध-मोक्षव्यवस्था ४४७

९ जगतका प्रत्येक पण्डित क्रमानुपानी है ४४९

१० परिणामामिमुख्य पदका अर्थ ४५६

११ उपादानका सुनिश्चित लक्षण यथाय है ४५९

१२ परमाणुमें योग्यता आदिका विचार ४६१

१३ असद्भूतव्यवहारनयका स्पष्टीकरण ४७४

१४ कुछ विचारणीय बातोंका क्रमशः गुलासा ४९२

७. शका-समाधान ४९७-५१८

प्रथम दौर ४९७-४९९

शका ७ और उसका समाधान ४९९-४९९

द्वितीय दौर ४९९-५०२

प्रतिशका २ ४९९-५००

प्रतिशका २ का समाधान ५००-५०२

तृतीय दौर ५०२-५१८

प्रतिशका ३ ५०२-५०६

प्रतिशका ३ का समाधान ५१०-५१८

८. शका-समाधान ५१९-५४८

प्रथम दौर ५१९-५२०

शका ८ का समाधान ५१९-५२०

द्वितीय दौर ५२०-५२६

प्रतिशका २ ५२०-५२२

प्रतिशका २ का समाधान ५२३-५२६

तृतीय दौर ५२७-५४८

प्रतिशका ३ ५२७-५३४

प्रतिशका ३ का समाधान ५३४-५४८

१ केवली जिनके साथ दिव्यद्वनिका

सम्बन्ध ५३५

२ दिव्यद्वनिकी प्रामाणिकता ५३७

३ आगमप्रमाणका स्पष्टीकरण ५४३

९. शका-समाधान ५४९-६०८

प्रथम दौर ५४९-५५१

शका ९ और उसका समाधान ५४९-५५१

द्वितीय दौर ५५१-५६५

प्रतिष्ठा २	२२१-२२२
१ काम सफल नब होता है	२२२
२ लंकरा और कर्मनिर्वाह किछु लख	२२३
३ अन्तर बार पुनिष्ठ बार	२२४
४ विचारका कारण	२२८
प्रतिष्ठा २ का समाधान	२२२-२२२

तृतीय दौर ५६५-६०८

प्रतिष्ठा ३	२२२-२७७
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	२७७-१ ८
१ उपसंहार	२७८
२ प्रतिष्ठा ३ का समाधान	२७८
३ अष्टमृत्युसङ्ग्रहणके विषयमें स्वीकृत	२८४
४ कर्मबन्धों छूटनेका प्रमाण	२८६
५ निरन्तर हीन गतिविधि बड़ है इस	
तथ्यका समर्थन	२९१
६ स्वरूप तथा आचार परकी लागूक्या	२९१

१० अंका-समाधान ६०९-६३१

प्रथम दौर ६०९-६११

रंका १ और उतका समाधान	१ १-६१
-----------------------	--------

द्वितीय दौर ६१०-६१३

प्रतिष्ठा २	६१ -६१२
प्रतिष्ठा २ का समाधान	६१२ ६१३
तृतीय दौर ६१४-६३१	
प्रतिष्ठा ३	६१४-६१६
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	६२१-६३१

११ अंका-समाधान ६३२-६५१

प्रथम दौर ६३२

रंका ११ और उतका समाधान	६३२
------------------------	-----

द्वितीय दौर ६३३-६३६

प्रतिष्ठा २	६३३-६३६
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	६३६-६३६

तृतीय दौर ६३६-६५१

प्रतिष्ठा ३	६३६-६४
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	६४०-६४१
१ पर्याप्त हो ही प्रकार की होती है	६४१
२ पर्याप्तोंकी विविधताका विशेष सुझाव	६४४
३ तथ्याधिक सम्मानमें विशेष सुझाव	६४७
४ भाषाभाषा कर्मपरिवर्तन	६४७

१२ अंका-समाधान ६४२

प्रथम दौर ६४२

रंका १२ और उतका समाधान	६४२
------------------------	-----

१३ अंका-समाधान ६४३-६९१

प्रथम दौर ६४३-६४४

रंका १३ और उतका समाधान	६४३-६४४
------------------------	---------

द्वितीय दौर ६४४-६६१

प्रतिष्ठा २	६४४-६६१
१ निर्वाहका कारण	६६१
२ अन्तर्गतता	६६२
३ निष्कर्ष	६६
प्रतिष्ठा २ का समाधान	६६०-६६१

तृतीय दौर ६६२-६९१

प्रतिष्ठा ३	६६२-६७१
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	६७२-६८१
१ धारण	६७१
२ प्रतिष्ठा ३ के आधारके विचार	६७२
३ अन्तर्गतता प्रमाणका समाधान	६८१

१४ अंका-समाधान ६०२-६०८

प्रथम दौर ६०२

रंका १४ और उतका समाधान	६०२
------------------------	-----

द्वितीय दौर ६०३-६०४

प्रतिष्ठा २	६०३
प्रतिष्ठा २ का समाधान	६०४

तृतीय दौर ६९४-६९८

प्रतिशका ३	६९४-६९६
प्रतिशका ३ का समाधान	६९६-६९८

१५. शका-समाधान ६९९-७११

प्रथम दौर ६९९

शका १५ और उसका समाधान	६९९
-----------------------	-----

द्वितीय दौर ६९९-७०२

प्रतिशका २	६९९-७०१
प्रतिशका २ का समाधान	७०१-७०२

तृतीय दौर ७०२-७११

प्रतिशका ३	७०२-७०५
प्रतिशका ३ का समाधान	७०६-७११

१६. शका-समाधान ७१२-८०६

प्रथम दौर ७१२-७१६

शका १६ और उसका समाधान	७१२-७१६
-----------------------	---------

द्वितीय दौर ७१६-७२३

प्रतिशका २	७१६-७२३
प्रतिशका २ का समाधान	७२३-७२३

तृतीय दौर ७२३-८०६

प्रतिशका ३	७२३-७५३
------------	---------

१ निश्चय एकान्त कथन

७५२

प्रतिशका ३ का समाधान

७५३-८०६

१ प्रथम द्वितीय दौरका उपसंहार

७५३

२ दो प्रश्न और उनका समाधान

७५४

३ निश्चय और व्यवहारनयके विषयमें

स्पष्ट खुलासा

७५७

४ समयसार गाथा १४३ का ग्रथार्थ तात्पर्य

७६२

५ विविध विषयोंका स्पष्टीकरण

७६३

६ वन्ध और मोक्षका नयदृष्टिसे विचार

७६६

७ एकान्तका आग्रह ठीक नहीं

७७०

८ जोन परतन्त्र क्यों है इसका सागोषाग

विचार

७७१

९ ममग्र आर्हतप्रवचन प्रमाण है

७७५

१० व्यवहार ग्रन्, तप आदि मोक्षके साक्षात्

साधक नहीं

७७८

११ प्रकृतमें जान पदका अर्थ

७८१

१२ मम्यवत्व प्राप्तिके उत्कृष्ट कालका विचार

७८२

१३ प्रतिनियत कार्य प्रतिनियत कालमें हो

होता है

७८८

१४ प्रकृतमें विविक्षित आलम्बनके ग्रहण त्याग-

का तात्पर्य

७८८

१५ व्यवहारधमका खुलामा

७८९

१६ माध्य-साधनविचार

७९१

१७ उपयोग विचार

७९५

१८ ममग्रमात्र गाथा २७२ का आशय

८०१

१७. शका-समाधान ८०७-८४६

प्रथम दौर ८०७-८०८

शका १७ और उसका समाधान	८०७-८०८
-----------------------	---------

द्वितीय दौर ८०८-८१४

प्रतिशका २	८०८-८१२
प्रतिशका २ का समाधान	८१२-८१४

तृतीय दौर ८१५-८४६

प्रतिशका ३	८१५-८२६
प्रतिशका ३ का समाधान	८२६-८४६

१ पुन स्पष्टीकरण

८३०

२ व्यवहारपदके विषयमें विशेष स्पष्टीकरण

८३०

३ 'मुख्याभावे' इत्यादि वचनका स्पष्टीकरण

८३३

४ 'वधे च मोक्षहेतु' गाथाका अर्थ

८३४

५ तत्त्वार्थश्लोकवातिकके एक प्रमाणका

स्पष्टीकरण

८३५

अपर पक्षस निवेदन

८४५

जयपुर (खानिया) तत्त्वदर्श



प्रथम दौर

: १ :

शंका ६

उपादानकी कार्यरूप परिणतिमे निमित्त कारण सहायक होता है या नहीं ?

समाधान ?

प्रकृतमें निमित्तकारण और सहायक इन दोनोंका अभिप्राय एक ही है। इसलिये उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें अन्य द्रव्यकी विविक्षित पर्याय सहायक होते हैं यह कहने पर उसका तात्पर्य यहो है कि उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें अन्य द्रव्यकी विविक्षित पर्याय निमित्त कारण होती है। परन्तु यहाँ पर यह स्पष्टरूपसे समझना चाहिये कि उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें अन्य द्रव्यकी विविक्षित पर्यायको आगममें जो निमित्त कारणरूपसे स्वीकार किया है सो यह वहाँ पर व्यवहारनयकी अपेक्षा ही स्वीकार किया है, निश्चयनयकी (पर्यायाधिक निश्चयनयकी) अपेक्षा नहीं। इसी अभिप्रायको विस्तारके साथ विवेचन द्वारा स्पष्ट करते हुए अन्तमें निष्कर्षरूपमें श्री तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

कथमपि तन्निश्चयनयात् सर्वस्य विस्त्रसोत्पादव्ययध्रौव्यवस्थिते । व्यवहारनयादेव उत्पादादीनां सहेतुकत्वप्रतीते ।

—अ० ५, सू० १६, पृ० ४१०

किसी भी प्रकार सब द्रव्योंके उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी व्यवस्था निश्चयनयसे विस्त्रसा है, व्यवहार नयसे ही उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।

यहाँ पर 'सहेतुकत्वप्रतीतेः' पदमें 'प्रतीते' पद ध्यान देने योग्य है।



उसकी शक्ति व्यक्तिरूपमें नहीं आ सकती, जिसके द्वारा शक्ति व्यक्तिरूपमें आती है या जिसके बिना शक्ति व्यक्तिरूपमें नहीं आ सकती वही बहिरंग कारण या निमित्त कारण है या वही बलाघान निमित्त है ।

यह ठीक है कि लोहा ही घड़ीके पुर्जोंकी शकल धारण करता है । यह भी ठीक है कि लकड़ी या लोहा ही विविध प्रकारके फर्नीचरके रूपमें परिणत होते हैं । यह भी ठीक है कि मेटोरियल्से ही मकानका निर्माण होता है । यह भी ठीक है कि विविध प्रकारके रसायनिक पदार्थोंमें ही विभिन्न प्रकारके अणुयम आदि बनते हैं, किन्तु ये वस्तुएँ जिन मनुष्यों या कलाकारोंके द्वारा विभिन्न रूपको धारण करती हैं, यदि वे न हों तो वैसा नहीं हो सकता, मनुष्य या कलाकार ही उनको उन उन रूपोंमें लानेमें सहायक होते हैं यही उनका बलाघान निमित्तत्व है । कलाकारका अर्थ ही यह है कि वह उसको सुन्दर रूप देवे । यह कार्य मनुष्यसे और केवल मनुष्यसे ही सम्भव है । जहाँ तक मेटोरियलकी बात है वह तो सुन्दर और भद्दी दोनों ही प्रकारकी वस्तुओंमें समानरूपसे रहता है । घड़ियोंके मूल्योंमें तरतमता लोहेकी बात नहीं है, किन्तु मुख्यता निर्माता कलाकारकी है ।

प्राचीन नाट्य साहित्यकार भरतमुनिने अपने नाट्यशास्त्रमें रसका लक्षण करते हुए लिखा है कि—
विभावानुभावव्यभिचारिसयोगाद् रसनिष्पत्ति ।

इससे स्पष्ट है कि मानव हृदयमें विभिन्न प्रकारके रसोंकी उत्पत्ति ही बहिरंग साधनोकी देन है । यदि कभी सिनेमा देखनेवालेसे पूछा जाय कि खेल कैसा था तब वह जो उत्तर देगा वह विचारणीय है । इसी प्रकार आत्मोप जनकी मृत कायाका देखना, वाजारोंमें घूमते हुए सुन्दर सुन्दर पदार्थोंको देखना आदि व्यावहारिक वार्ते हैं जिनपर गभीर विचारकी जरूरत है । क्या सिनेमामें जो कुछ भी सुनने या देखनेमें आता है वह व्यर्थ है या वही देखनेवालेके हृदयको प्रफुल्लित करनेमें सहायक होता है ? आत्मीय जनकी मृत कायाको देखना व्यर्थ है और जो शोक हुआ है या शोकके उत्पन्न करनेमें वह सहायक है ? यही बात वाजारू चीजोंके सम्बन्धमें चिन्तनीय है ।

जैन तत्त्वज्ञानका विद्यार्थी यदि ज्ञान और ज्ञेयके रूप पर तथा विषय और कषायके रूप पर विचार करेगा तब उसको मालूम होगा कि यह पर, पदार्थ ही केवल जो ज्ञेय न रह कर विषय बन जाता है और आत्मामें कषाय उत्पन्न करा देता है, ऐसी स्थितिमें भी आवश्यक है कि हमारे आध्यात्मिक महापुरुषोंका ध्यान इसकी तरफ नहीं जा रहा है ।

इम विषयमें महर्षि समन्तभद्र, अकलक और विद्यानन्दकी भाष्यताएँ मनन करने योग्य हैं—

दोषावरणयोर्हानिर्निश्चेषास्त्यतिशयनात् ।

क्वचिद्यथा स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्षय ॥४॥

इस कारिकाके द्वारा स्वामी समन्तभद्र कहते हैं कि किसी आत्मामें दोष (अज्ञानादि विभावभाव) तथा आवरण (पुद्गल कर्म) दोनोंका अभाव (ध्वंस) रूपसे पाया जाता है, क्योंकि उनके हानिक्रममें प्रतिशय (उत्तरोत्तर अधिक) हानि पाई जाती है । जो गुणस्थानोंके क्रमसे मिलती है । जैसे सुवर्णमें अग्नि के तीव्र पाकद्वारा कीट व कालिमा अधिक अधिक जलती है तो वह सोना पूर्ण शुद्ध हो जाता है ।

कारिकाकी व्याख्या लिखते हुए शकाकी गई है कि आवरणसे भिन्न दोष और क्या वस्तु है ? दोषकी आवरण ही मान लिया जावे तो क्या हानि है ? तब अकलकदेव उसका समाधान करते हुए लिखते हैं—

द्वितीय दोर

९

शुका ६

उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें निमित्तकारण सहायक होता है या नहीं ?

प्रतिशुका २

विचारशील तत्त्व यह है कि क्या उपादानको कार्यरूप परिणतिमें निमित्त कारण सहायक होता है या नहीं अर्थात् कामनी प्रकृति सामग्रीसे अर्थात् उपादान और निमित्त कारणसे होती है या केवल उपदान कारणसे । कहीं-कहीं वैशाखादीने अन्तरंग कारण और बहिरंग कारणका भी उल्लेख किया है । अन्तरंग कारणसे तात्पर्य स्वयंपोष्य इन्द्रियविशेष है तथा बहिरंगमें यतक वलाचानमें उद्भावयते है । इन्हींको उपादान और निमित्त कारण भी कहते हैं । जब-जब शक्ति व्यक्ति रूप में आती है तब-तब निमित्तकी सहायतासे ही जाती है । जैसे जब-जब हम देखते हैं अर्थात् हमारी लविकरूप चेतना उपयोगरूप होती है तब यह कार्य नैकत्रिककी सहायतासे ही होता है । यदि इसकी जगह वैज्ञानिक व्याख्या करें तो कहना होगा कि किसी भी वस्तुको देखने समय जब वस्तुका छस्ता छोट्टा हमारी पुतली (रेटिना) पर पड़ता है और इसमें भी इतन-बहुत होता है तबसे हमारी सुषुप्त चेतना जागृत होती है और जब परार्थको जानती है । यहाँ दो प्रकारके परिणमन होते हैं—एक भौतिक और दूसरे मानसिक (आरिफ) । पुतली पर जब उतका भौतिक परिणमन है और उसके कारण अनुकम्पन और जानना मानसिक (आरिफ) परिणमन है । यदि भौतिक परिणमन न होने तो तीन कार्कमें भी आरिफ परिणमन अर्थात् चेतना लविके उपयोगरूपमें नहीं जानती । इस ही को वलाचानमें निमित्त कहते हैं । यद्यपि पुन्यपात्रने उपोद्देशका लघुचित्र निम्न प्रकार लिखा है—

अमलनिमित्तवस्तुपुन्यपमानकैतन्वानुविधावी परिणाम उपपाद्य ।

—सर्वा सि १-४

यद्यपि अकलमें भी लिखा है—

अमलान्तरादेष्टुप्रवसन्निवादे वलाचान्तरादेष्टुपकम्पकैतन्वानुविधावी परिणाम उपपाद्य ।

—उत्तराचर १-४

इसी प्रकार जिनका कलम करते हुए यद्यपि अकलमें लिखा है—

अमलनिमित्तवस्तु अर्थात्विशेषी प्रकल्प देशान्तरादेष्टुप्रवसन्निवादे ।

अमलान्तरा विधापरिणामाद्यनुकम्प प्रव । वाक्य वा नोद्गामिवाद्यसंप्रयोगोत्पत्त्यान अर्थात्विशेषी प्रकल्प देशान्तरादेष्टुप्रवसन्निवादे ।

—उत्तरा वा ५-४

इस विवेचनसे स्पष्ट है कि पदार्थमें क्रियाकी शक्ति है और यह रहनेको किन्तु परार्थ क्रिया तब ही करेगा जब बहिरंग कारण मिलेगा जब तक बहिरंग कारण नहीं मिलेगा तब क्रिया नहीं कर सकता अर्थात्

उमरी यविन व्यविनरूपमें नहीं आ सकती, निमित्त द्वारा यविन व्यविनरूपमें आती है या जिनके बिना शक्ति व्यविनरूपमें नहीं आ सकती वही प्रतिग कारण या निमित्त कारण है या वही बलाघान निमित्त है ।

यह ठीक है कि लोहा ही धरीरे पुर्जोको शरत् धारण करता है । यह भी ठीक है कि लकड़ी या लोहा ही विविध प्रकारके फर्नीचरके रूपमें परिणत होते हैं । यह भी ठीक है कि मेटोरियलमे ही मकानका निर्माण होता है । यह भी ठीक है कि विविध प्रकारके रसायनिक पदार्थोंमें ही विभिन्न प्रकारके अणुवम आदि बनते हैं, किन्तु ये वस्तुएँ जिन मनुष्यों या बलाघानिके द्वारा विभिन्न रूपको धारण करती हैं, यदि वे न होते तो वैसा नहीं हो सकता, मनुष्य या बलाघान ही उनको उन उन रूपमें अपनेमें महायक होते हैं वही उनका बलाघान निमित्तत्व है । कलाकारका अर्थ ही यह है कि वह उसको सुन्दर रूप देवे । यह कार्य मनुष्यसे और केवल मनुष्यमे ही सम्भव है । जहाँ तक मेटोरियलकी बात है वह तो सुन्दर और भद्दी दोनों ही प्रकारकी वस्तुओंमें समानरूपमें रहता है । घड़ियोंके मूल्योंमें तरतमता लोहेकी बात नहीं है, किन्तु सुगन्ता निमिता कलाकारकी है ।

प्राचीन नाट्य साहित्यकार भरतमुनिने अपने नाट्यशास्त्रमें रसाका लक्षण करते हुए लिखा है कि—
विभावानुभावाव्यभिचारिसंयोगादस्मिन्निष्पत्ति ।

उमग स्पष्ट है कि मानव हृदयमें विभिन्न प्रकारके रसाकी उत्पत्ति ही बहिरंग साधनोकी देन है । यदि कभी मनेमा देखनेवालेने पूछा जाय कि खेल कैसा था तब वह जो उत्तर देगा वह विचारणीय है । इसी प्रकार आत्मोग जनकी मृत वायाका देखना, राजागोंमें घूमते हुए सुन्दर सुन्दर पदार्थोंको देखना आदि व्यावहारिक बातें हैं जिनपर गभीर विचारकी जरूरत है । क्या सिगैमामें जो कुछ भी सुनने या देखनेमें आता है वह व्यर्थ है या वही देखनेवालेके हृदयोको प्रफुल्लित करनेमें सहायक होता है ? आत्मीय जनकी मृत कायाको देखना व्यर्थ है और जो शोक हुआ है या शोकके उत्पन्न करनेमें वह सहायक है ? यही बात वाजारू चीजोंके सम्बन्धमें चिन्तनीय है ।

जैन तत्त्वज्ञानका विद्यार्थी यदि ज्ञान और ज्ञेयके रूप पर तथा विषय और कषायके रूप पर विचार करेगा तब उमकी माटूम होगा कि यह पर, पदार्थ ही केवल जो ज्ञेय न रह कर विषय बन जाता है और आत्मामें कषाय उत्पन्न करा देता है, ऐसी स्थितिमें भी आश्चर्य है कि हमारे आध्यात्मिक महापुरुषोंका ध्यान इसकी तरफ नहीं जा रहा है ।

इम विषयमें महर्षि समतभद्र, अकलक और त्रिद्यानन्दकी मान्यताएँ मनन करने योग्य हैं—

लोपावरणयोर्हानिनिश्शेषास्त्यतिदायनात् ।

क्वचिद्यथा स्वहेतुम्यो बहिरन्तर्मलक्षय ॥४॥

इस कारिकाके द्वारा स्वामी समस्तभद्र कहते हैं कि किमी आत्मामें दोष (अज्ञानादि विभावभाव) तथा आवरण (पुदगल कर्म) दोनोंका अभाव (व्यस) रूपसे पाया जाता है, क्योंकि उनके हानिक्रममें अतिशय (उत्तरोत्तर अधिक) हानि पाई जाती है । जो गुणस्थानोंके क्रमसे मिलती है । जैसे सुवर्णमें अग्निने कीच पाकद्वारा कीच व फालिमा अधिक अधिक जलती है तो वह सोना पूर्ण शुद्ध हो जाता है ।

कारिकाकी व्याख्या लिखते हुए शकाकी गई है कि आवरणसे भिन्न दोष और क्या वस्तु है ? दोषको आवरण ही मान लिया जावे तो क्या हानि है ? तब अकलकदेव उसका समाधान करते हुए लिखते हैं—

अथवसाम्पार्दिमानादिदोष एवपरिणामहेतुः ।

—अष्टमटी पु ५१

कारिकाय आचार्यने 'दोषावरणयोः' ऐसा द्विवचन दिया है जिससे आचरण पीदुमलिक नमने मित्र ही अज्ञानादि विचार दान पर बाध्य है या कि स्वामीको परिणाम तथा पर-पुद्गलके पापप्राप्त्यना देना परिणामके बाध्य है ।

इसी भावको विचार करते हुए भी विद्यालय स्वामी लिखते हैं—

न हि शेष एव आचरणमिति प्रतिपादन कारिकायां दोषावरणकारिति द्विवचनं समबन्धम् । तन्मन्त्रं साम्पार्दि भावराज्यापीदुमलिकवशात्परिणामहेतुः । मित्र यथाज्ञानादिदोषाभ्याम्यहमे तदनु पुनराचरणं कम बीबल एवस्वपरिणामहेतुः ।

अब—बीब ही आचरण है ऐसा अविश्राम कारिकायें दिये हुए विवरणन नहीं हो सकता । इससे आचरण पुद्गल नमने मित्र बीबलत बुझानादि विचार ही शेष भागना चाहिये । तथा उचित है पुन आचरण नम को पर कारण बीबने मित्र है तथा बीबका पूर्व विधान भी अनङ्ग है न स्वकारण है ।

उपरोक्त बाध्यमें अवर्तनदेवने स्वयं निमित्त कारण आनापरकारि पुद्गल नमको निमित्त कारण पर पश्यते तथा स्व सम्बन्धे पूर्व पर्यायविहित बीबको उपादान कारणरूपने सम्बन्ध विना है । यही अविश्राम विद्यालयने स्वर्णित अष्टमटीमें 'तदनु पुनराचरणं कम एवस्वपरिणामहेतु' इन शब्दोंसे विचार दिया है ।

महर्षि बुन्बुन्ब भी इसी बातका समर्थन समवसाममें किया है—

बीबपरिणामहेतुः सम्बन्धं बुद्ध्या परिचयति ।

बुद्ध्याकस्मन्निमित्तं तद्वैव बीबो विपरिणमते ॥८॥

अर्थात्—पुद्गल बीबके परिणामके निमित्तके नमरूपमें परिणमित होने है तथा बीब भी पुद्गल नमके निमित्तसे परिणाम करता है ।

इसी बातका विस्तृत विवेचन स्वयं महर्षि बुन्बुन्बने ही भाग्य बलकर दिया है—

सम्पत्पद्विनिर्दिष्ट मित्रोत्तरं विनयतेहि परिकल्पितम् ।

तस्मिन्नेव बीबो मित्रोत्तरादिपि विचार्यते ॥११॥

आजस्य पद्विनिर्दिष्टं अन्वयार्थं विनयतेहि परिकल्पितम् ।

तस्मिन्नेव बीबो अन्वयाधी होति विचार्यते ॥१२॥

अपरिपद्विनिर्दिष्टं कसार्थं विनयतेहि परिकल्पितम् ।

तस्मिन्नेव बीबो अपरिपद्वो होति विचार्यते ॥१३॥

अर्थात् सम्पत्पद्वो दोषमेवासा मिथ्यात्व है ऐसा विनयतेहि कहा है उनके प्रथमे बीब मिथ्यामूर्ति होता है ऐसा जानना चाहिये । आजको दोषमेवासा अज्ञान है ऐसा विनयतेहि कहा है उनके प्रथमे बीब अज्ञानी होता है ऐसा जानना चाहिये । अपरिपद्वो रीकमेवासा कपाय है ऐसा विनयतेहि कहा है उनके प्रथमे बीब अपरिपद्वान् होता है ऐसा जानना चाहिये ।

मिथ्यात्व अज्ञान और कपाय ये तीनों बीबवर्तिक हैं । यदि इनको पीदुमलिक न माना जायेगा तो फिर नार्थकारणता नहीं बन सकेगा । आचार्य अष्टमटी सुनि भी इसी बातको स्वीकार दिया है—

१ केवल उपादान कारणमे ही कार्य होता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके नगर्थनमे शास्त्रीय प्रमाणात्ता अभाव है।

२ कार्यके समय केवल उपस्थितिमात्रमे कोई निमित्त कारण हो सकता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके नगर्थनमे शास्त्रीय प्रमाणात्ता अभाव है।

३ कार्यकी उत्पत्ति सामग्रीसे ही अर्थात् उपादान और निमित्त कारणमे ही होती है, यह समीचीन है, क्योंकि शास्त्र इसका समर्थन करते हैं।



मूलशका ६

उपादनकी कार्यरूप परिणतिमे निमित्त कारण सहायक है या नहीं ?

प्रतिशका २ का समाधान

समाधान—उम शकाके उत्तरमें यह बतलाया गया था कि जब उपादान कार्यरूपसे परिणत होता है तब उनके अनुकूल विप्रक्षित द्रव्यकी पर्याय निमित्त होती है। इसकी पुष्टिमें श्लोकवार्तिकका पुष्ट प्रमाण उपस्थित किया गया था, जिसमें बतलाया गया था कि 'निश्चयनयसे देखा जाए तो प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति विप्रक्षमा होती है और व्यवहार नयमे विचार करने पर उत्पादादिक गहेतुक पतित होते हैं।'।

किन्तु उम आगम प्रमाणको ध्यानमें न रख कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि कार्यकी उत्पत्ति निमित्तसे होती है। उपादन जो कार्यका मूल हेतु (मुख्य हेतु निश्चय हेतु) है उसको गौण कर दिया गया है।

आगममें प्रमाण दृष्टिसे विचार करते हुए सर्वत्र कार्यकी उत्पत्ति उभय निमित्तसे बतलाई गई है। आगममें ऐसा एक भी प्रमाण उपलब्ध नहीं होता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि उपादान (निश्चय) हेतुके अभावमें केवल निमित्तके बलसे कार्यकी उत्पत्ति हो जाती है। पता नहीं, जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है, ऐसे कथनमें निमित्तकी प्रधानतासे कार्यकी उत्पत्ति मानने पर उपादानका क्या अर्थ किया जाता है। कार्य उत्पत्तिमें केवल इतना मान लेना ही पर्याप्त नहीं है कि गेहूंमे ही गेहूँके अकुर आदिकी उत्पत्ति होती है। प्रश्न यह है कि अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त हुए बिना केवल निमित्तके बलसे ही कोई गेहूँ अकुरादिरूपसे परिणत हो जाता है या जब गेहूँ अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त होता है तभी वह गेहूँके अकुरादिरूपसे परिणत होता है। आचार्योंने तो यह स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार किया है कि जब कोई भी द्रव्य अपने विवक्षित कार्यके सम्मुख होता है तभी अनुकूल अन्य द्रव्योकी पर्यायें उसकी उत्पत्तिमें निमित्तमात्र होती हैं। निष्क्रिय द्रव्योंमें क्रियाके बिना, और सक्रिय द्रव्योंमें क्रियाके माध्यम बिना जो द्रव्य अपनी पर्यायों द्वारा निमित्त होती हैं वहां तो इस तथ्यको स्वीकार ही किया गया है, किन्तु जो द्रव्य अपनी पर्यायों द्वारा क्रियाके माध्यमसे निमित्त होती हैं वहाँ भी इस तथ्यको स्वीकार किया गया है। श्री राजवार्तिकजीमें कहा है—

यथा मृद स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये दण्ड-चक्र-पौरुषेयप्रयत्नादि निमित्तमात्र भवति ।

१ केवल उपादान कारणसे ही कार्य होता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके समर्थनमें शास्त्रीय प्रमाणोक्त अभाव है।

२ कार्यके समय केवल उपस्थितिमात्रसे कोई निमित्त कारण हो सकता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके समर्थनमें शास्त्रीय प्रमाणोक्त अभाव है।

३ कार्यकी उत्पत्ति सामग्रीसे ही अर्थात् उपादान और निमित्त कारणस ही होती है, यह समीचीन है, क्योंकि शास्त्र इसका समर्थन करते हैं।



मूलशंका ६

उपादनकी कार्यरूप परिणतिसे निमित्त कारण सहायक है या नहीं ?

प्रतिशंका २ का समाधान

समाधान—उस शंकाके उत्तरमें यह बतलाया गया था कि जब उपादान कार्यरूपसे परिणत होता है तब उसके अनुकूल विवक्षित द्रव्यकी पर्याप्त निमित्त होती है। इसकी पुष्टिमें श्लोकरात्विका पुष्ट प्रमाण उपस्थित किया गया था, जिसमें बतलाया गया था कि 'निश्चयनयसे देखा जाए तो प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति विवक्षा होती है और व्यवहार नयसे विचार करने पर उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।'।

किन्तु इस आगम प्रमाणको ध्यानमें न रख कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि कार्यकी उत्पत्ति निमित्तसे होती है। उपादन जो कार्यका मूल हेतु (मुख्य हेतु निश्चय हेतु) है उसको गौण कर दिया गया है।

आगममें प्रमाण दृष्टिसे विचार करते हुए सर्वत्र वायकी उत्पत्ति उभय निमित्तसे बतलाई गई है। आगममें ऐसा एक भी प्रमाण उपलब्ध नहीं होता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि उपादान (निश्चय) हेतुके अभावमें केवल निमित्तके बलसे कार्यकी उत्पत्ति हो जाती है। पता नहीं, जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है, ऐसे कथनमें निमित्तकी प्रधानतासे कार्यकी उत्पत्ति मानने पर उपादानका क्या अर्थ किया जाता है। कार्य उत्पत्तिमें केवल इतना मान लेना ही पर्याप्त नहीं है कि गेहूँसे ही गेहूँके अकुर आदिकी उत्पत्ति होती है। प्रश्न यह है कि अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त हुए बिना केवल निमित्तके बलसे ही कोई गेहूँ अकुरादिरूपसे परिणत हो जाता है या जब गेहूँ अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त होता है तभी वह गेहूँके अकुरादिरूपसे परिणत होता है। आचार्योंने तो यह स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार किया है कि जब कोई भी द्रव्य अपने विवक्षित कार्यके सम्मुख होता है तभी अनुकूल अन्य द्रव्यकी पर्याप्त उसकी उत्पत्तिमें निमित्तमात्र होती है। निष्क्रिय द्रव्योंमें क्रियाके बिना, और सक्रिय द्रव्योंमें क्रियाके माध्यम बिना जो द्रव्य अपनी पर्याप्त द्वारा निमित्त होती है वहा तो इस तथ्यको स्वीकार हो किया गया है, किन्तु जो द्रव्य अपनी पर्याप्त द्वारा क्रियाके माध्यमसे निमित्त होती है वहाँ भी इस तथ्यको स्वीकार किया गया है। श्री राजवातिकजीमें कहा है—

यथा मृद स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये दण्ड-चक्र-पौरुषेयप्रयत्नादि निमित्तमात्र भवति ।

य द्रव्यशक्तौ पर्याये वा प्रश्न स्यात्, भावाना
 त्रिनिधनस्वभावाद् द्रव्यस्य । पर्यायशक्तिस्त्व-
 सहकारिकारणानपेक्ष्यैवार्थस्य कार्यकारित्वा-
 यशक्तिसमन्विता हि द्रव्यशक्ति कार्यकारिणी,
 णतिश्चास्य सहकारिकारणापेक्षया इति पर्याय-
 वेय्यं वा ।

प्रेमकमलमार्तण्ड २, १ पृ० १८७

य है इत्यादि । सो वहाँ क्या यह द्रव्यशक्ति
 तत्त्वरूप होते हैं । उनमेंसे द्रव्यशक्ति नित्य
 'वन सो अनित्य ही है, क्योंकि पर्याय सादि-
 तकारी कारणोंकी अपेक्षा किये बिना ही
 द्रव्यशक्तिका कार्यकारीपना नहीं स्वीकार
 मय होती है, क्योंकि विशिष्ट पर्यायसे
 सहकारी कारणसापेक्ष होती है, क्योंकि
 प्रमग आता है और न ही सहकारी

विष्ट पर्यायशक्तिसे युक्त द्रव्यशक्ति
 मात्र द्रव्यशक्तिसे ही द्रव्यमें कार्य
 लिया जाए तो चनेसे भी गेहूँकी
 एक पर्याय है, अतएव गेहूँ पर्याय
 ना है । यदि विशिष्ट पर्यायरहित
 नाए तो जो पुद्गल चत्वारूप है
 विविध लौकिक प्रमाण देकर
 तब द्रव्यको निमित्तोंके अनुसार
 ता । वास्तवमें मुख्य विवाद
 न करनेसे ही यह विवाद
 कारण अर्थात् उत्पादान
 क्योंकि यद्यर्थमें जब-जब
 कायके अनुकूल निमित्त
 प्राप्त होने पर कायके
 ने और निमित्त न
 मत्त मिलते हैं तब

कहना हो ऐसा

बहुपान माना है। यदि बीबको हाटीरके प्रभावसे दूधित माना जायगा तब यह बात भी नहीं बन सकेगी। और इस प्रकार आत्मका विरोध होगा।

४. चौथी बात यह है कि इस प्रकार कमलकली व्यवस्था भी सम्पन्न हो जायेगी। यदि बिनाबसे कर्म बन्ध और कर्मोदये बिनाब नहीं मानेंगे तो कर्मकली व्यवस्था नहीं बन सकेगी। बिना बिनाबको हम कर्म कहते हैं। यह तो निमित्तमान है। तथा कमलकली केवल उसके उपादान कर्मपरमाधुनोका कार्य है। इसी प्रकार जब कर्मोदय होता है वह भी निमित्त है। और उस समय आत्मामें होनेवाला बिनाब केवल उपादानका ही कार्य है। तब यह बात कहा जा सकता है कि अमुक-अमुक कर्मका अमुक फल है। यह तो परस्पर सम्बन्ध व्यवस्थामें ही सम्भव हो सकता है।

५. पाँचवीं बात यह है कि केवल उपस्थित रहनेवाले निमित्त कारण तथा व्यापार करनेवाले निमित्त कारणमें परस्परमें विरोध भी है। निमित्तकारण यदि व्यापार करता है, या प्रेरक है तब तो केवल उपस्थिति-मूलक नहीं माना जा सकता। यदि निमित्तकारण उपस्थितिमूलक है तो उसकी प्रेरक या व्यापारमूलक नहीं माना जा सकता। जहाँ तक निमित्तकारणकी प्रेरकताका सम्बन्ध है उसकी विस्तारसे चर्चा की जा चुकी है। और उसके समकालमें अनेक महत्त्वोंके प्रभाव दिये जा चुके हैं। ऐसी स्थितिमें केवल उपस्थिति मूलक कारण माननेको बलानाकी भी स्थान नहीं रह जाता। और वं फलबन्धनीमें भी अपनी ही वल-मीमांसामें इसको स्वीकार किया है। इनसे निमित्त होता है कि औरमें चर्चाके इन्त्योसे विरक्त प्रेरक निमित्त कारण भी होते हैं। सर्वार्थ सिद्धि का यह उत्प्रेक्ष्य इस प्रकार है—

तुल्यवक्त्याद्यधीनस्थितिस्थितिवत्तु इति च १ न अमेरक्यात् ॥

—तत्त्वा अ ५, सू १७

इस वचन पीदुपत्तिकी क्या है इसका समाधान करते हुए बतकाया गया है कि 'मात्रवचनरूप सामर्थ्यसे युक्त क्रियावान् आत्मके द्वारा प्रेरणालय पुरुषक इन्द्रवचनरूपसे परिचयन करते हैं, इसलिये इन्द्रवचन पीदुपत्तिकी है। इस उत्प्रेक्ष्यमें एतद्वत्प्रति प्रेरक निमित्तताको स्वीकार किया गया है। इससे भी प्रेरक निमित्तकी सिद्धि होती है। तत्प्रेक्ष्य इस प्रकार है—

तत्प्राप्त्यधीनस्थितिस्थितिवत्तु इति च १ न अमेरक्यात् ॥

—तत्त्वा अ ५, सू १९

तत्प्राप्त्यधीनस्थितिमें भी यह विवेचन इसी प्रकार किया है। इसके क्रिये केवल अन्वय १, सू १७ और १९।

इसी प्रकार संवास्तविकताकी (या ८३ व ८४ अपरेणीया टीका) संवृत्त टीका और बुद्धवृत्त संवृत्त (या १७ व २२ वं टी) भी ऐसे उत्प्रेक्ष्य मिलते हैं जो तत्त्व वचनकी पुष्टिके लिये पर्याप्त हैं।

अप्युक्त विवेचनमें स्पष्ट है कि अन्तर्गत कारण या उपादान कारण या इन्द्रकी शक्ति कार्यरूप या व्यक्तिकरूप निमित्तकारणके व्यापारके बिना नहीं हो सकती। और इसीलिये आध्यात्मिक निमित्त कारणका बलाना निमित्त स्वीकार किया है। ऐसी स्थितिमें यह बलाना कि कार्यकी उत्पत्ति केवल उपादान कारणसे ही होती है या निमित्त कारण केवल अस्मित ही रहता है आत्मीय आत्मनाके विपरीत है। इसी चर्चाके बिना अध्यात्मिकरूपसे किया जाय तो जो किरण आत्मीय—

१ केवल उपादान कारणसे ही कार्य होता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके समर्थनमें शास्त्रीय प्रमाणोंका अभाव है।

२ कार्यके समय केवल उपस्थितिमात्रमें कोई निमित्त कारण हो सकता है यह मिथ्या है, क्योंकि इसके समर्थनमें शास्त्रीय प्रमाणोंका अभाव है।

३ कार्यकी उत्पत्ति सामग्रीसे ही अर्थात् उपादान और निमित्त कारणसे ही होती है, यह समीचीन है, क्योंकि शास्त्र इसका समर्थन करते हैं।



मूलशंका ६

उपादनकी कार्यरूप परिणतिमें निमित्त कारण सहायक है या नहीं ?

प्रतिशंका २ का समाधान

समाधान—इस शंकाके उत्तरमें यह बतलाया गया था कि जब उपादान कार्यरूपमें परिणत होता है तब उसके अनुकूल विवक्षित द्रव्यकी पर्याय निमित्त होती है। इसकी पुष्टिमें श्लोकवार्तिकका पुष्ट प्रमाण उपस्थित किया गया था, जिसमें बतलाया गया था कि 'निश्चयनयसे देखा जाए तो प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति विवक्षा होती है और व्यवहार नयसे विचार करने पर उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।'।

किन्तु इस आगम प्रमाणको ध्यानमें न रख कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि कार्यकी उत्पत्ति निमित्तसे होती है। उपादन जो कार्यका मूल हेतु (मुख्य हेतु निश्चय हेतु) है उसको गौण कर दिया गया है।

आगममें प्रमाण दृष्टिमें विचार करते हुए सर्वत्र कार्यकी उत्पत्ति उभय निमित्तसे बतलाई गई है। आगममें ऐसा एक भी प्रमाण उपलब्ध नहीं होता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि उपादान (निश्चय) हेतुके अभावमें केवल निमित्तके बलमें कार्यकी उत्पत्ति हो जाती है। पता नहीं, जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है, ऐसे कथनमें निमित्तकी प्रधानतासे कार्यकी उत्पत्ति मानने पर उपादानका क्या अर्थ किया जाता है। कार्य उत्पत्तिमें केवल इतना मान लेना ही पर्याप्त नहीं है कि गेहूँसे ही गेहूँके अकुर आदिकी उत्पत्ति होती है। प्रश्न यह है कि अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त हुए बिना केवल निमित्तके बलसे ही कोई गेहूँ अकुरादिरूपसे परिणत हो जाता है या जब गेहूँ अपनी विवक्षित उपादानकी भूमिकाको प्राप्त होता है तभी वह गेहूँके अकुरादिरूपसे परिणत होता है। आचार्योंने तो यह स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार किया है कि जब कोई भी द्रव्य अपने विवक्षित कार्यके सन्मुख होता है तभी अनुकूल अन्य द्रव्योंकी पर्याय उसकी उत्पत्तिमें निमित्तमात्र होती है। निष्क्रिय द्रव्योंमें क्रियाके बिना, और सक्रिय द्रव्योंमें क्रियाके माध्यम बिना जो द्रव्य अपनी पर्यायों द्वारा निमित्त होती है वही तो इस तथ्यको स्वीकार ही किया गया है, किन्तु जो द्रव्य अपनी पर्यायों द्वारा क्रियाके माध्यमसे निमित्त होती है वहाँ भी इस तथ्यको स्वीकार किया गया है। श्री राजवार्तिकजीमें कहा है—

यथा मृद स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामामिमुख्ये दण्ड-चक्र-पौरुषेयप्रयत्नादि निमित्तमात्र भवति।

पट. सत्त्वपि दण्डादिनिमित्तेषु शकारादिप्रक्षिप्तौ द्युतिपन्थाः स्ववामन्तपटमक्षमपरिणामविक्रमुत्पन्नं घटीमक्षपि अतो द्युतिपन्थ एव बाह्यदण्डादिनिमित्तसत्त्वैश्च अन्त्यन्तरपरिणामसाक्षिभ्याम् यमे मक्षपि न दण्डादिव। इति दण्डादीनां निमित्तमात्रत्वम् ।

अर्थ—यैसे मिट्टीके स्वयं भीतरसे बटके होने का परिणामके सम्मुख होनेपर दण्ड, चक्र और पोखरेय प्रबल आदि निमित्तमात्र होते हैं क्योंकि दण्डादि निमित्तोंके रहने पर भी बाह्यदण्डादि मिट्टीका पिण्ड स्वयं भीतरसे बटके होनेका परिणाम (पदार्थ) से निकलने के (बट पदार्थ का परिणामके सम्मुख न होनेके) कारण बट नहीं होता अतः बाह्यमें दण्डादि निमित्त चापेक्ष मिट्टीका पिण्ड ही भीतर बट होनेका परिणामका घातिव्य होनेसे बट होता है, दण्डादि नग्न नहीं होते इसलिए दण्डादि निमित्तमात्र हैं ।

यह प्रेरक निमित्तोंकी निमित्तताका स्पष्टीकरण है । इस चर्चेकेने बहुत ही समर्थ शब्दों द्वारा यह स्पष्ट कर दिया है कि न तो सब प्रकारकी मिट्टी ही बटका उपादान है और न ही पिण्ड स्वातः कोश और कुमुदादि पदार्थोंकी अक्षस्वात्पत्ते परित्त मिट्टी बटका उपादान है किन्तु जो मिट्टी अन्तर समयमें बट पदार्थकेपरे परित्त होनेवाली है मात्र वही मिट्टी बटपदार्थका उपादान है । यही तत्त्व उद्धारितिके उक्त चर्चेका द्वारा स्पष्ट किया गया है । मिट्टीकी ऐसी अक्षस्वाके प्राप्त होने पर वह नियमसे बटका उपादान बनती है । यही कारण है कि उत्तरार्धरात्रिके उक्त चर्चेका द्वारा यह स्पष्ट कर दिया गया है कि वह मिट्टी बट पदार्थके परिणामके सम्मुख होती है तब दण्ड चक्र और पोखरेय प्रबलकी निमित्तता स्वीकृत की गई है अन्य कालमें वे निमित्त नहीं स्वीकार किए गये हैं ।

इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए प्रमेयकमकार्थत्वमें किया है—

किं दण्डकप्रमाणाभावाच्छन्तेरमाका अतीन्द्रियत्वाद्वा । तत्रात्वं पक्षाऽनुक्तं कार्यमित्यानुपपत्ति-
अनितालुमानस्यैव तत्त्वदण्डात् । ननु सामान्यधीनोत्पत्तिश्चात् कार्योक्तं कथं तद्वत्त्वानुपपत्तिं वतोऽ-
नुमाणात्प्रसिद्धिं स्थान् दण्डसमीचीनम् अतो वास्त्यानि सामान्या वात्पकारित्वं प्रतिविभते । किन्तु
प्रतिविभताया सामान्या प्रतिनिवृत्तकालकारित्वं अतीन्द्रियवत्त्वमिदं त्वावामन्तरेणासम्माध्यमित्याभावात्पञ्च-
कालत्वात् ।

—प्रमेयकमकार्थत्व १ २ पृ १९७

अर्थ—यद्यपि दण्डक प्रमाणाभावात् होनेसे अक्षितता अभाव है या अतीन्द्रियता होनेसे ? इसमेंसे प्रथम बात युक्त नहीं है क्योंकि ज्ञानोंकी उत्पत्ति अज्ञान ही हो सकती इस हेतुसे अनित्य अनुमान ही उत्पन्न (वास्तविकता की अक्षितता) चाहक है ।

अर्थ—ज्ञानोंकी उत्पत्ति सामान्यीके अनीन होनेसे अक्षितके अभावमें जो ज्ञानोंकी उत्पत्तिका अभाव स्वीकार किया है वह कैसे कम सकता है जिससे कि अनुमान द्वारा अक्षितकी विधि की जा सके ?

उत्तराभास—यह ठीक नहीं है, क्योंकि इस सामान्यीके कार्यकारीपक्षका नियम नहीं करते किन्तु अतीन्द्रिय अक्षितके उद्धारके बिना प्रतिनिवृत्त सामान्यीसे प्रतिनिवृत्त कार्यकी उत्पत्ति अशम्भव है इसलिए अतीन्द्रिय अक्षितकी भी स्वीकार करना चाहिए ।

यही प्रत्यक्ष होता है कि वह अतीन्द्रिय अक्षित क्या है जिसके उद्धारमें ही ज्ञानोंकी उत्पत्ति होती है ? इन प्रश्नोंका समाधान करते हुए यहाँ पुनः किया है—

यच्चोच्यते-शक्तिर्नित्याऽनित्या वेत्यादि । तत्र किमय द्रव्यशक्तौ पर्याये वा प्रश्न स्यात्, भावाना द्रव्य-पर्यायशक्त्यात्मकत्वात् । तत्र द्रव्यशक्तिर्नित्यैव, अनादिनिधनस्वभावाद् द्रव्यस्य । पर्यायशक्तिस्त्व-नित्यैव, सादिपर्यवसानत्वात् पर्यायाणाम् । न च शक्तेर्नित्यत्वे सहकारिकारणानपेक्षयैवार्थस्य कार्यकारित्वा-नुषंग, द्रव्यशक्तेः केवलाया कार्यकारित्वानभ्युपगमात् । पर्यायशक्तिसमन्विता हि द्रव्यशक्तिः कार्यकारिणी, विशिष्टपर्यायपरिणतस्यैव द्रव्यस्य कार्यकारित्वप्रतीते । तत्परिणतिश्चास्य सहकारिकारणापेक्षया इति पर्याय-शक्तेस्तदैव भावान्न सर्वदा कार्योत्पत्तिप्रसंगः सहकारिकारणापेक्षावैयर्थ्यं वा ।

—प्रमेयकमलमार्तण्ड २, १ पृ० १८७

और जो यह कहा जाता है कि शक्ति नित्य है कि अनित्य है इत्यादि । सो वहाँ क्या यह द्रव्यशक्ति या पर्यायशक्तिके विषयमें प्रश्न है, क्योंकि पदार्थ द्रव्य-पर्याय शक्तिस्वरूप होते हैं । उनमेंसे द्रव्यशक्ति नित्य ही है, क्योंकि द्रव्य अनादिनिधन स्वभाववाला होता है । पर्यायशक्ति तो अनित्य ही है, क्योंकि पर्याय सादि-सान्त होती है । यदि कहा जाए कि शक्ति नित्य है, इसलिए सहकारी कारणोंकी अपेक्षा किये बिना ही कार्यकारीपनेका प्रसंग आ जाएगा सो ऐसा नहीं है, क्योंकि केवल द्रव्यशक्तिका कार्यकारीपना नहीं स्वीकार किया गया है । किन्तु पर्यायशक्तिसे युक्त द्रव्यशक्ति कार्य करनेमें समर्थ होती है, क्योंकि विशिष्ट पर्यायसे परिणत द्रव्यका ही कार्यकारीपना प्रतीत होता है और उसकी परिणति सहकारी कारणसापेक्ष होती है, क्योंकि पर्यायशक्ति तभी होती है, इसलिए न तो सर्वदा कार्यकी उत्पत्तिका प्रसंग आता है और न ही सहकारी कारणोंकी अपेक्षाकी व्यर्थता प्राप्त होती है ।

इस प्रकार यह ज्ञात हो जाने पर कि सहकारी कारणसापेक्ष विशिष्ट पर्यायशक्तिसे युक्त द्रव्यशक्ति ही कार्यकारिणी मानी गई है, केवल उदाहोत या प्रेरक निमित्तोंके बलपर मात्र द्रव्यशक्तिसे ही द्रव्यमें कार्य नहीं होता । यदि द्रव्यशक्तिको बाह्य निमित्तोंके बलसे कार्यकारी मान लिया जाए तो चनेसे भी गेहूँकी उत्पत्ति होने लगे, क्योंकि गेहूँ स्वयं द्रव्य नहीं है, किन्तु वह पुद्गलद्रव्यकी एक पर्याय है, अतएव गेहूँ पर्याय विशिष्ट पुद्गलद्रव्य बाह्य कारणसापेक्ष गेहूँके अकुरादि कार्यरूपसे परिणत होता है । यदि विशिष्ट पर्यायरहित द्रव्य सामान्यसे निमित्तोंके बल पर गेहूँ अकुरादि पर्यायोंकी उत्पत्ति मान ली जाए तो जो पुद्गल चनारूप हैं वे पुद्गल होनेसे उनसे भी गेहूँरूप पर्यायकी उत्पत्ति होने लगेंगी, इसलिए जो विविध लौकिक प्रमाण देकर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया जाता है कि जब जैसे प्रबल निमित्त मिलते हैं तब द्रव्यको निमित्तोंके अनुसार परिणमना ही पड़ता है सो यह कथन आगमानुक्रम न होनेसे सगत नहीं प्रतीत होता । वास्तवमें मुख्य विवाद उपादानका है, उपाका जो समीचीन अर्थ शास्त्रोंमें दिया है उस पर सम्यक् दृष्टिपात न करनेसे ही यह विवाद बना हुआ है । यदि आगमानुसार विशिष्ट पर्यायशक्तियुक्त द्रव्यशक्तिको अन्तरंग कारण अर्थात् उपादान कारण स्वीकार कर कार्य-कारणकी व्यवस्था की जाए तो कोई विवाद हो न रह जाए, क्योंकि यथार्थमें जब-जब विवक्षित कार्यके योग्य विशिष्ट पर्यायशक्तिसे युक्त द्रव्यशक्ति होती है तब-तब उस कार्यके अनुकूल निमित्त मिलते ही हैं । कार्यमें उपादानकारण मुख्य है, इसलिए उपादानकारणका स्वकाल प्राप्त होने पर कार्यके अनुकूल निमित्त मिलते ही हैं ऐसा नियम है और ऐसा है नहीं कि निश्चय उपादान हो और निमित्त न मिलें । इसी बातको असद्भूत व्यवहार नयकी अपेक्षा यो कहा जाता है कि जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है ।

निमित्त कारणको कार्यकारी कहना असद्भूत व्यवहारनयका विषय है यह हमारा ही कहना हो ऐसा नहीं है, किन्तु आगममें इसे इसी रूपमें स्वीकार किया गया है । यथा—

अनुपचरितासम्भूतम्बहारोऽन्नाहारनादिव्यवहाराणां आदिसम्भूतिरिदमैकविंशतिवर्षादसम्भूतरीर
अनाहारविपर्ययवर्षादिसम्भूतम्बहारोऽन्नाहारनादिव्यवहाराणां आदिसम्भूतिरिदमैकविंशतिवर्षादसम्भूतरीर
व कर्त्ता भवति ।

—बृहद्ब्रह्मसंस्कृतं शाखा ८ टीका

अर्थ—यह बीच अनुपचरित असम्भूत व्यवहारकी अपेक्षा अनाहारनादि व्यवहारकी अपेक्षा अधिक उत्पन्न
औद्योगिक वैज्ञानिक और आहारकल्प हीन शरीर और आहार अधिक कुछ पर्याप्तिकोके योग्य पुरुषक विषय
रूप भोक्तृता तथा उपचरित असम्भूत व्यवहारकी अपेक्षा बाह्य विषय घट-पट आदिवा कर्त्ता होता है ।

कार्य-कारणपरम्पराकी यह सम्मति व्यवस्था होने पर भी यह संसारी प्राणी अपने विवर्त्तकी अनुसार
गाना प्रकारकी उत्पत्ति किया करता है और कहीं ही प्रमाण मात्र कर कमचारपरम्पराकी व्यवस्था
बनाता है । प्रकृतये यह तो कहा नहीं जाता कि प्रत्येक इन्द्रकी जो विचारपर्याप्त होती है वह निमित्तके
अनाहारी होती है । जब प्रत्येक इन्द्र उत्पन्न है और उसकी उत्पत्ति-व्यव-प्राप्तिस्वभाववाला माता भवा है
ऐसी व्यवस्थाने उसके उत्पत्ति-व्यवस्था के व्यवस्था के उत्पत्ति पर उसे दिया जाए और मात्र मात्र किया जाए
कि अन्य व्यवस्था वह कैसे उसमें किसी भी कार्यको उत्पन्न कर सकता है उसके स्वतन्त्र उत्पत्तिस्वभावपर
आधार है । ऐसी स्थितिमें हमें तो यह कार्य-कारणकी विवर्त्तनात्पूर्व व्यवस्था आवश्यक प्रतिपक्ष ही प्रतीत
होती है । आचार्योंने प्रत्येक कार्यमें अपने उत्पादनके साथ मात्र व्यवस्था व्यवस्था और निमित्तके साथ बाह्य
व्यवस्था स्वतन्त्र व्यवस्था की है । इसी प्रकार पूर्वोक्त प्रमाणोंके आधारसे ऐसा ही निर्णय करना चाहिए कि
इन्द्र व्यवस्था हीनेके जो निमित्त है उसी प्रकार व्यवस्थास्वभाववाला होनेसे प्रत्येक समयमें वह उत्पत्ति-व्यवस्थास्वभाव
वाला भी है । अतएव प्रत्येक समयमें वह कार्यका उत्पादन भी है और कार्य भी है । निमित्तकी पर्याप्तिकी अपेक्षा
वही वह कार्य है अगली पर्याप्तिकी लिए वही वह उत्पादन भी है और इस प्रकार उत्पादनक्रमकी अपेक्षा प्रत्येक
समयमें वह (कार्य-कारणकी अपेक्षा) उत्पत्ति प्राप्त होनेके कारण निमित्त भी प्रत्येक समयमें उसी क्रमसे
मिलते रहते हैं । कहीं एककी प्राप्तिमें उत्पत्ति योग्य और उत्पत्ति निमित्त पड़ता है और कहीं वे विवर्त्तना
मिलते हैं । पर उस समयमें निमित्त उत्पादनके अनुसार हीनेके निमित्त कार्यके निमित्त निमित्त मिलते व्यवस्था
है । इसी प्रकार वैज्ञानिक उत्पादनकी उत्पत्तिस्वभाव की अपनी विवर्त्तनिकी अनुसार कार्य-कारणपरम्परा
की उत्पत्ति प्रकृत किया जाता है वह निमित्त-उत्पत्ति नहीं है और व आविर्भाव है । इसी व्यवस्था के समयमें
रक्षक आचार्य अनुपचरित समयसारकधर्म कहते हैं—

आचार्यसात एक आचार्य पर कुम्भसिन्धुवर्षा

हृत्तरि अनु आचार्यसिन्धु आचार्यकारण्यं तम ।

उत्पत्तिस्वभावपरिग्रहेण विवर्त्तनं वर्षाकार्यं अने-

उत्पत्ति शासनव्यवस्था व्यवस्थाही प्रतीति अनेकारण्यं ॥५५॥

अर्थ—इस अगली प्रतीति कीलोक्य 'उत्पत्ति'की ही करता है' ऐसा पर इन्द्रके कर्त्तृत्वके महा अनाहारकल्प
निमित्तक अनाहार व्यवस्था बनाकर अनाहार संसारसे बचा जा रहा है । आचार्य कहते हैं कि वही । परमात्र तयका
अर्थात् कुछ व्यवस्था के अनेकारण्यका यह कहनेसे वह वह (प्रतीति) एक बार ही आचार्य प्राप्त ही तो
आचार्य आचार्यो पुन व्यवस्था हीने हो सकता है ।

—पृ १२९ पंक्त १२

आचार्यके अनुसार कार्य-कारणपरम्पराकी यह विवर्त्तन स्थिति है । स्थायी समयमहने आचार्यमात्रा

और भट्टाकालकदेव तथा आचार्य विद्यानन्दीने उसकी अष्टशती तथा अष्टसहस्री टीकामें 'दोषावरणयोर्हानि' इत्यादि कथन उक्त तथ्यको ही ध्यानमें रखकर किया है, क्योंकि उक्त आचार्योंने 'उपादानस्य उत्तरीभवनात्' इत्यादि कथन उक्त कार्यकारणपरम्पराको ध्यानमें रखकर ही किया है। भगवान् कुन्दकुन्दने भी 'जीव-परिणामहेतु' इत्यादि कथन द्वारा इसी कार्य-कारणपरम्पराको सूचित किया है। 'असख्यातप्रदेशी जीवको जब जैसा शरीर मिलता है तब उसे उसरूप परिणमना पड़ता है' ऐसा जो कथन किया जाता है सो यहाँ भी उपादान और निमित्तकी उक्त प्रकारसे कार्य-कारणपरम्पराको स्वीकार कर लेने पर ही सम्यक् व्यवस्था बनती है, क्योंकि उपादानरूप जीवमें स्वयं परिणमनकी योग्यता है अतः शरीरको निमित्त कर स्वयं सकोच-विस्ताररूप परिणमता है। इस प्रकार उपादान (निश्चय) और निमित्त (व्यवहार) का सुमेल होनेसे लोकमें जब जितने कार्य होते हैं उनकी पूर्वोक्त प्रकारसे सम्यक् व्यवस्था बन जाती है। भट्टाकालकदेवने अपनी अष्टशतीमें 'तादृशी जायते बुद्धि' इत्यादि कारिका ली है सो वह भी इसी अभिप्रायमें ली है। पूरी कारिका इस प्रकार है—

तादृशी जायते बुद्धि व्यवसायश्च तादृश
सहाया तादृशा सन्ति तादृशी भवितव्यता ॥

जैसी होनहार होती है उसके अनुसार बुद्धि हो जाती है, पुरुषार्थ भी वैसा होने लगता है और सहायक कारण (निमित्त कारण) भी वैसे मिल जाते हैं।

तृतीय दौर

शका ६

प्रश्न यह था—'उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें निमित्तकारण सहायक होता है या नहीं ?'

प्रतिशका ३

इस प्रश्न का उत्तर लिखते हुए आपने निष्कर्षके रूपमें अपना मत प्रथम उत्तर पत्रकमें निम्न प्रकार प्रगट किया था—

'उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें अन्य द्रव्यकी विवक्षित पर्याय निमित्तकारण होती है, परन्तु यहाँ पर यह स्पष्ट रूपसे समझना चाहिये कि उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें अन्य द्रव्यकी विवक्षित पर्यायको आगममें जो निमित्तकरणरूपसे स्वीकार किया है सो वह वहाँ पर व्यवहारनयकी अपेक्षा ही स्वीकार किया है निश्चय-नयकी (पर्यायार्थिक निश्चयनयकी) अपेक्षा नहीं।'।

आपने जिस प्रक्रियाके साथ यह उत्तर लिखा था वह प्रक्रिया भी यद्यपि चर्चनीय थी, परन्तु हमने अपनी प्रतिशकार्थमें आवश्यक न होनेके कारण उस प्रक्रियापर विचार न करते हुए प्रकृत विषयको लेकर केवल प्रकृतोपयोगी रूपसे ही आपके उत्तर पर विचार किया था तथा अब यह प्रतिशका भी उसी दृष्टिकोणको अपनाकर लिखी जा रही है।

आपने अपने प्रथम उत्तरमें यह तो स्वीकार कर लिया है कि विवक्षित वस्तुसे विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिमें विवक्षित अन्य वस्तु अपनी विवक्षित पर्यायके साथ निमित्तकारण होती है परन्तु इसके स्पष्टीकरणके रूपमें

माने आपने जो यह लिखा है कि— इस प्रकारकी निमित्तकारणता व्यवहारमये ही स्वीकार की जा सकती है निश्चयनमये नहीं—तो इस विषये महमति प्रगट करते हुए भी आपने हमारा कहना है कि व्यवहारमये निमित्तकारणताका जो आप कल्पनारोपित निमित्तकारणता अर्थ कर बैठे है यह अब हम रे और आपके मध्य विचारका विषय बन जाता है ।

आगे आपने अपने मठकी पुष्टिमें उत्पत्तिबोधोक्त्याधिकका निम्नलिखित वचन भी उद्धृत किया है—

कथमपि पञ्चिकपननात् सवस्य विस्तृताप्याध्व्यवप्रीत्यव्यवस्थिताः । व्यवहारमनाध्वोपाध्वीनिं सहेतुकत्वप्रतीये ।

—ब ५ पु १९ पु ४१

इसका जो अर्थ आपने किया है वह निम्न प्रकार है—

‘विधी प्रकार सब इत्येते उत्पत्ति अवयव और इत्येकी अवस्था निश्चयनमये विस्तृता है व्यवहारमये ही उत्पत्तिक सहेतुक प्रतीय है ।

महति उत्पत्तिबोधोक्त्याधिकके उक्त वचनसे भी हम पूर्णतः सहमत हैं, परन्तु इसमें निश्चय अवस्था अर्थ ‘वास्तविक और ‘व्यवहार’ अर्थका अर्थ उपचार (कल्पनारोपित) करते आप अब उक्त वचनके आधार पर निमित्तकी अकिंचित्कर सिद्ध करना चाहते हैं तो आपके इन अभिप्रायसे हम कदापि सहमत नहीं हो सकते हैं । कारण कि उत्पत्तिबोधोक्त्याधिकके उक्त वचनमें भी पठित ‘व्यवहार’ अर्थका अर्थ कल्पनारोपित करना निराधार है । आगे इसी विषय पर विचार किया जा रहा है ।

व्यवहार और निश्चय से दोनों ही पृथक्-पृथक् स्वरूप पर प्रकरानुसार परस्पर सापेक्ष विविध अर्थ उद्पत्तिकी बोधक शब्द हैं । इसविषे भिन्न-भिन्न स्वस्वरूप प्रयुक्त किसे वैसे इन शब्दोंसे प्रकरके अनुसार परस्पर सापेक्ष भिन्न-भिन्न अर्थ युक्त ही कहन करना चाहिये । व्यवहार और निश्चय इन दोनों शब्दोंके विविध अर्थबुद्धियों और अत्यन्त अर्थबुद्धिकी परस्पर सापेक्षताके विषयमें हमारा बुद्धिकीय आपकी प्रश्न नं १७ की प्रतियक्षा ३ में देखनेको मिलेगा । अतः कृपया वहाँ देखनेका कष्ट कीजियेगा ।

व्यवहारमय और निश्चयमयके विषयमें हमारा कहना यह है कि ये दोनों ही नव वचनावयव और ज्ञानात्मक दोनों प्रकारके हुवा करते हैं । उनमेंसे निश्चयमय अर्थसापेक्ष व्यवहारका अर्थका प्रतिपादन वचन व्यवहारमय और व्यवहारका अर्थसापेक्ष निश्चयमय अर्थका प्रतिपादन वचन निश्चयमय कहनामे योग्य है । इसी प्रकार निश्चयमय अर्थसापेक्ष व्यवहारका अर्थका ज्ञापक ज्ञान व्यवहारमय और व्यवहारका अर्थसापेक्ष निश्चयमय अर्थका ज्ञापक ज्ञान निश्चयमय कहनामे योग्य है । पहले दोनों वचनमयके और दूसरे दोनों ज्ञानमयके बीच जालना चाहिये ।

व्यवहारका अर्थ और निश्चयका अर्थ ये दोनों ही अपने आपमें पूर्ण अर्थ नहीं हैं । यदि इन दोनोंमें से प्रत्येकी पूर्ण अर्थ प्राप्त किया जायता तो इन दोनोंकी परस्पर सापेक्षता ही संभव हो जायगी, इसविषे ये दोनों ही परास्परिक अर्थ ही सिद्ध होते हैं । क्योंकि नव विकल्पावैश होनेसे प्रत्येके एक अर्थको ही ग्रहण करता है । इस प्रकार इनकी विषय करनेवाले वचनो और ज्ञानोंको भी क्रमशः परार्थप्रमाणका श्रुत और स्वाध्यायप्रमाणका श्रुतके श्रेष्ठतमसे हीन आपमें स्वीकार किया गया है । अर्थात् ज्ञानमयमें परास्परिक परस्पर सापेक्ष अंशश्रुत व्यवहार और निश्चयके प्रतिपादन वचनोको परार्थ प्रमाणका श्रुतमे और परास्परिक परस्पर सापेक्ष अंशश्रुत व्यवहार और निश्चयके ज्ञापक ज्ञानोको स्वार्थ प्रमाणका श्रुतमें अन्तर्भूत किया गया है ।

स्वार्थ प्रमाणरूप श्रुतमें भी मति आदि स्वार्थप्रमाणोंकी तरह अशासिभाव नहीं बन सकता है, क्योंकि स्वार्थप्रमाण हमेशा ज्ञानरूप ही होता है और ज्ञान अखण्ड आत्माका अखण्ड गुण होनेके कारण अपने आपमें अखण्ड ही सिद्ध होता है, इसलिये मति आदि स्वार्थ प्रमाणोंकी तरह स्वार्थप्रमाणरूप श्रुतज्ञानमें भी यद्यपि व्यवहारनय और निश्चयनयका भेद सम्भव नहीं दिखाई देना है। परन्तु जब स्वार्थप्रमाणरूप श्रुत-ज्ञानको उत्पत्ति शब्द श्रवणपूर्वक ही हुआ करती है और शब्दव्यवहार तथा निश्चयरूप पदार्थधर्मोंका परस्पर सापेक्षताके साथ पृथक् पृथक् प्रतिपादन करनेमें समर्थ है तो निश्चयरूप अर्थसापेक्ष व्यवहाररूप अर्थके प्रतिपादक शब्दका श्रवण करनेके अनन्तर श्रोताको जो पदार्थका ज्ञान होता है उसे व्यवहारनय तथा व्यवहाररूप अर्थसापेक्ष निश्चयरूप अर्थके प्रतिपादक शब्दका श्रवण करनेके अनन्तर श्रोताको जो पदार्थज्ञान होता है उसे निश्चयनय कहना असंगत नहीं है।

इतने विवेचनके साथ हमारा कहना यह है कि प्रकृतमें कार्यकारणभावका प्रकरण होनेके कारण निश्चय शब्दका अर्थ उपादानोपादेय भाव और व्यवहार शब्दका अर्थ निमित्तनैमित्तिकभाव ही ग्रहण करना चाहिये। इस प्रकार निश्चय और व्यवहार शब्दोंका प्रकरणके लिये उपयोगी अपना अपना अर्थ निश्चित हो जाने पर तत्त्वार्थश्लोकवातिकके अ० ५ सू० १६ पृष्ठ ४१० के उल्लिखित कथनका जो अनुभव, तर्क और आगमसम्मत अर्थ हो सकता है वह निम्न प्रकार है —

सब द्रव्योंके उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी व्यवस्था निश्चयनयसे अर्थात् उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा विस्मया (स्वभावसे) है, व्यवहारनयसे ही अर्थात् निमित्तनैमित्तिकभावकी अपेक्षा ही वे उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।

यहाँ पर 'उत्पादादिक निश्चयनयके अर्थात् उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा विस्मया है' इस वाक्यका आशय यह है कि जो उत्पादादिक वस्तुके स्वरूपप्रत्यय परिणमन होनेके कारण अपनी उत्पत्तिमें अन्य अनुकूल वस्तुके सहयोगकी स्वभावतः अपेक्षा रखते हैं वे इस तरह उन अन्य वस्तुके सहयोगमें उत्पन्न होते हुए भी वस्तुके अपने स्वभावके दायरेमें ही हुआ करते हैं, कारण कि एक वस्तुके गुण-धर्म अपने-अपने वस्तुत्वकी रक्षाके लिये प्रत्येक वस्तुमें पाये जानेवाले स्वभावकी प्रतिनियतताके कारण कभी भी अन्य वस्तुमें प्रविष्ट नहीं होते हैं। यही कारण है कि तत्त्वार्थश्लोकवातिकमें आचार्य विद्यानन्दीने सहकारी कारणकी कारणताको कालप्रत्यासत्तिके रूपमें ही प्रतिपादित किया है, द्रव्य प्रत्यासत्तिके रूपमें नहीं। अर्थात् जिस प्रकार उपादान-भूत वस्तुके गुण-धर्मोंका कायमें स्वभावतः प्रवेश होनेके कारण उस उपादानभूत वस्तुमें कायके प्रति द्रव्य-प्रत्यासत्तिरूप कारणताका सद्भाव स्वीकार किया गया है उस प्रकार निमित्तभूत वस्तुके गुण धर्मोंका कायमें प्रवेश सर्वदा असम्भव रहनेके कारण उस निमित्तभूत वस्तुमें कायके प्रति द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कारणताको अस्वीकृत करते हुए आचार्य विद्यानन्दीने तत्त्वार्थश्लोकवातिकमें कालसापेक्ष अन्वय व्यतिरेकके आधार पर कालप्रत्यासत्तिरूप कारणतानी ही स्वीकार किया है।

तात्पर्य यह है कि कार्यकारणभावके प्रकरणमें दो प्रकारकी कारणताका विवेचन आगम ग्रन्थोंमें पाया जाता है—एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप और दूसरी कालप्रत्यासत्तिरूप। इनमेंसे जो वस्तु स्वयं कायरूप परिणत होती है अर्थात् कार्यके प्रति उपादानकारण होती है उसमें कार्यके प्रति द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कारणता पायी जाती है, क्योंकि वहाँ पर कारणरूप धर्म और कार्यरूप धर्म दोनों ही एक द्रव्यके आश्रयसे रहनेवाले धर्म हैं तथा जो वस्तु स्वयं कार्यरूप परिणत न होकर कायरूप परिणत होनेवाली अन्य वस्तुको कार्यरूपसे परिणत

माने आपने जो यह लिखा है कि— इस प्रकारकी निमित्तकारणता व्यवहारमयमे ही स्वीकार की जा सकती है निश्चयमयमे नहीं—तो इन विषये महसूस प्रयत्न करते हुए जो आप हमारा कहना है कि व्यवहारमयमे निमित्तकारणताका जो आप 'जनानागेपित निमित्तकारणता' कह कर लेते हैं यह अर्थ हमारे और आपने मध्य विचारका विषय बन जाता है।

आगे आपने अपने मनकी पुष्टिमें उत्तरार्धकोनर्वादिबता निम्नलिखित वचन भी उद्धृत किया है—

कथमपि तद्विषयवत्तत्त्वम् सत्यं विवक्ष्यमाणानुवचनार्थमव्यवस्थितम् । व्यवहारमयानुबोधोपार्जनं सहेतुकमप्रतीतिम् ॥

—ब २ मू १९ पृ ४१

इसका जो अर्थ आपने दिया है वह निम्न प्रकार है—

'किसी प्रकार सब इन्कोके उत्पादक व्यय और प्रीत्यको व्यवस्था निश्चयमयमे विवक्षा है व्यवहारमयमे ही उत्पत्तिक सहेतुक प्रतिष्ठ होती है।

महसिस उत्तरार्धकोनर्वादिबताके वचन वचनमे भी हम पूर्णतः सहमत हैं परन्तु इसमे निश्चय व्यवस्था अर्थ 'वास्तविक और 'व्यवहार' व्यवस्था अर्थ व्यवहार (जनानागेपित) वचने आप जब वचन वचनके आधार पर निमित्तको वास्तविकता सिद्ध करना चाहते हैं तो आपके इन अभिप्राय हम वचन सहेतुक नहीं ही लगते हैं। कारण कि उत्तरार्धकोनर्वादिबताके वचन वचनमें भी विलक्षण 'व्यवहार व्यवस्था अर्थ 'जनानागेपित' करना निराधार है। आगे इसी विषय पर विचार दिया जा रहा है।

व्यवहार और निश्चय ये दोनों ही बुद्ध-बुद्ध स्वयं पर प्रकरानुसार परस्पर सापेक्ष विविध अर्थ बुद्धकोके बोधक व्यवस्था है इतिवदि विद्वत्-मिश्र स्वयं पर प्रवृत्त विधि गये इन चर्चोंसे प्रकरणके अनुसार परस्पर सापेक्ष विद्वत्-मिश्र अब युक्त ही ग्रहण करना चाहिये। व्यवहार और निश्चय इन दोनों चर्चोंके विविध अर्थबुद्धको और प्रत्येक व्यवस्थाकी परस्पर सापेक्षताके विषयमें हमारा बुद्धिकोण आपकी प्रश्न नं १७ की प्रतिक्रिया १ में देखनेको मिलेगा। अब कुलमा यही देखनेका कष्ट कीजियेगा।

व्यवहारमय और निश्चयमयके विषयमें हमारा कहना यह है कि ये दोनों ही नव वचनात्मक और ज्ञानात्मक दोनों प्रकारके बुद्धा करते हैं। उनमेंसे निश्चयमय अर्थसापेक्ष व्यवहारमय अब का प्रतिपादक वचन व्यवहारमय और व्यवहारमय अर्थसापेक्ष निश्चयमय अर्थका प्रतिपादक वचन निश्चयमय कहलाने योग्य है। इसी प्रकार निश्चयमय अर्थसापेक्ष व्यवहारमय अर्थका ज्ञान व्यवहारमय और व्यवहारमय अर्थसापेक्ष निश्चयमय अर्थका ज्ञान निश्चयमय कहलाने योग्य है। पहले दोनों वचनात्मक और बुद्धी दोनों ज्ञानमयके बीच आत्मता चाहिये।

व्यवहारमय अर्थ और निश्चयमय अर्थ ये दोनों ही अपने आपमें पूरा अर्थ नहीं हैं। यदि इन दोनोंमें से प्रत्येककी पूर्ण अर्थ प्राप्त किया जायगा तो इन दोनोंकी परस्पर सापेक्षता ही मन हो जायगी, इसलिये ये दोनों ही परस्परिक अर्थ ही सिद्ध होते हैं, क्योंकि जब विचारधारा होनेसे वस्तुके एक अर्थको ही ग्रहण करता है। इस प्रकार इनको विषय करनेवाले वचनो और ज्ञानीको भी समान परार्थप्रमाणक्य मूल और स्वाध्यायप्रमाणक्य मूलके मेरुस्थले जैसा ज्ञानमय स्वीकार किया गया है। अर्थात् ज्ञानात्मकमें परस्पर सापेक्ष अद्यतन व्यवहार और निश्चयके प्रतिपादक वचनोको परार्थ प्रमाणक्य मूलमें और परस्पर सापेक्ष अद्यतन व्यवहार और निश्चयके ज्ञान ज्ञानीको स्वार्थ प्रमाणक्य मूलमें अन्तर्भूत किया गया है।

स्वार्थ प्रमाणरूप श्रुतमें भी मति आदि स्वार्थप्रमाणोंकी तरह अज्ञानिभाव नहीं बन सकता है, क्योंकि स्वाक्षप्रमाण हमेशा शास्त्र ही होता है और ज्ञान अगुण्ड आत्माका अगुण्ड गुण होनेके कारण अपने आपमें अगुण्ड ही सिद्ध होता है, इसलिए मति आदि स्वाक्ष प्रमाणोंकी तरह स्वाक्षप्रमाणरूप श्रुतज्ञानमें भी यद्यपि व्युत्पत्तिरूप और निश्चयवाचका शब्द सम्भव नहीं दिगार्ड देना है । परन्तु जब स्वाक्षप्रमाणरूप श्रुत-ज्ञानको उत्पत्ति मात्र श्रवणपूर्वक ही हुआ करती है और घटव्यवहार तथा निश्चयरूप पदार्थधर्मोंका परस्पर सापेक्षताके साथ पूर्वापूर्यक प्रतिपादन करनेमें समर्थ है तो निश्चयरूप अथवापेक्ष व्यवहाररूप अर्थके प्रतिपादन शब्दशा श्रवण करनेसे अनन्तर श्रोताको जो पदार्थका ज्ञान होता है उसे व्युत्पत्तिरूप तथा व्यवहाररूप असापेक्ष निश्चयरूप अर्थके प्रतिपादन शब्दशा श्रवण करनेसे अनन्तर श्रोताको जो पदार्थज्ञान होता है उसे निश्चयनय करना अगमन नहीं है ।

इतने विवेचनके साथ हमारा कहना यह है कि प्रकृतमें कार्यकारणभावका प्रकरण होनेके कारण निश्चय शब्दका अर्थ उपादानोपादेय भाव और व्यवहार शब्दका अर्थ निमित्तनैमित्तिकभाव ही ग्रहण करना चाहिये । हम प्रारंभ निश्चय और व्यवहार शब्दोंका प्रकरणके लिये उपयोगी अपना अपना अर्थ निश्चित हो जाने पर तत्त्वार्थश्लोकावधिकी अ० ४ सू० १८ पृष्ठ ४७० के उल्लिखित कथनका जो अनुभव, तर्क और आगमसम्मत अर्थ हो सकता है वह निम्न प्रकार है —

सब द्रव्योंके उत्पाद, ध्वय और प्रोक्षकी व्यवस्था निश्चयनयमे अर्थात् उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा विस्मया (स्वभावे) है, व्यवहारनयमे ही अर्थात् निमित्तनैमित्तिकभावकी अपेक्षा ही वे उत्पादादिक महेतुका प्रतीत होते हैं ।

यही पर 'उत्पादादिक निश्चयनयके अर्थात् उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा विस्मया है' इस वाक्यका आशय यह है कि जो उत्पादादिक वस्तुके स्वरूपप्रत्यय परिणमन होनेके कारण अपनी उत्पत्तिमें अन्य अनुकूल वस्तुके सहयोगकी सम्भावना अपेक्षा रहते हैं वे हम तरह उन अन्य वस्तुके सहयोगमें उत्पन्न होते हुए भी वस्तुके अपन स्वभावेके दायरेमें ही हुआ करते हैं, कारण कि एक वस्तुके गुण धर्म अपने-अपने वस्तुत्वकी रक्षाके लिये प्रत्येक वस्तुमें पाये जानेवाले स्वभावकी प्रतिनियतताके कारण कभी भी अन्य वस्तुमें प्रविष्ट नहीं होते हैं । यही कारण है कि तत्त्वावश्लोकवातिकमें आचार्य विद्यानादीने महत्कारी कारणकी कारणताको कालप्रत्यासत्तिके रूपमें ही प्रतिपादित किया है, द्रव्य प्रत्यासत्तिके रूपमें नहीं । अर्थात् जिस प्रकार उपादान-भूत वस्तुके गुण-धर्मोंका धायमें स्वभावतः प्रवेश होनेके कारण उस उपादानभूत वस्तुमें कायके प्रति द्रव्य-प्रत्यासत्तिरूप कारणताका मद्भाष्य स्वीकार किया गया है उस प्रकार निमित्तभूत वस्तुके गुण धर्मोंका धायमें प्रवेश सर्वदा असम्भव रहनेके कारण उस निमित्तभूत वस्तुमें धायके प्रति द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कारणताको अस्वीकृत करते हुए आचार्य विद्यानादीने तत्त्वावश्लोकवातिकमें कालसापेक्ष अन्य-व्यतिरेकके आधार पर कालप्रत्यासत्तिरूप कारणताकी ही स्वीकार किया है ।

तात्पर्य यह है कि कायकारणभावके प्रकरणमें दो प्रकारकी कारणताका विवेचन आगम ग्रन्थोंमें पाया जाता है—एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप और दूसरी कालप्रत्यासत्तिरूप । इनमेंसे जो वस्तु स्वयं कार्यरूप परिणत होती है अर्थात् कार्यके प्रति उपादानकारण होती है उसमें कार्यके प्रति द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कारणता पायी जाती है, क्योंकि वहाँ पर कारणरूप धर्म और धायरूप धर्म दोनों ही एक द्रव्यके आश्रयमें रहनेवाले धर्म हैं तथा जो वस्तु स्वयं कायरूप परिणत न होकर कायरूप परिणत होनेवाली अन्य वस्तुको कार्यरूपसे परिणत

होनेमें सहायक होती है अर्थात् निमित्त कारण होती है उसमें कार्यके प्रति इष्टप्रत्यासत्तिक्य वात्सल्यका तो समाज ही पाया जाता है, क्योंकि वहाँ पर कार्यस्थ वर्ग तो स्वयं वस्तुमें रहा करता है और कारणक वर्ग स्वयं वस्तुमें ही रहा करता है । यह ऐसी स्थितिमें जहाँ कार्यमूल और कारणमूल दोनों वस्तुओंमें काश्चरत्वा सत्तिक बाधा पर ही कार्यकारणभाव स्वीकार किया जा सकता है, इत्याप्रत्यासत्तिके रूपमें नहीं । अर्थात् जिसके अनन्तर को अवश्य ही उत्पन्न होता है और जिसके अभावमें को अवश्य ही उत्पन्न नहीं होता है ऐसा काश्चरत्वासत्तिक्य कारणताका अभाव ही वहाँ प्रतिष्ठ होता है । वात्सर्व्य यह है कि इष्टप्रत्यासत्तिक्य कारणता अपादानमूल वस्तुमें ही पायी जाती है, अतः वहाँ पर कार्यके साथ कार्यकारणभाव अपादानोपादेयभावके रूपमें पाया जाता है और काश्चरत्वासत्तिक्य कारणता निमित्तमूल वस्तुमें रहा करती है अतः वहाँ पर कार्यके साथ कार्यकारणभाव निमित्तसमिपितमभावके रूपमें ही पाया जाता है । इन दोनों प्रकारकी कारणताको अवधानोपादेयप्रकारके कार्यकारणभावोंका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—

अन्तमूलोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—

—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—

अर्थ—‘अन्तमूलोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—’

इस प्रकार कार्यमें अर्थ निमित्तमूल वस्तुके अन्तमूलोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—

इसी प्रकार अन्तमूलोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—आध्यात्मिकान्तरात्मिकोपादेयप्रकारके कारणताका अन्त अथवा कि इस अन्तर कह सकते हैं—

इस तरह तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक के अ० ५ सूत्र १६ पृ० ४१० में निबद्ध उक्त कथनका जो अर्थ हमने ऊपर किया है उसमें और आपके द्वारा किये गये उल्लिखित अर्थमें अन्तर स्पष्ट दिखाई देने लगता है अर्थात् जहाँ आपके द्वारा प्रमाणका अभाव रहते हुए भी व्यवहारका अर्थ उपचार करके निमित्तनैमित्तिकभावको कल्पनारोपित सिद्ध करनेकी चेष्टा की गयी है वहाँ हमारे द्वारा व्यवहारका अर्थ प्रमाणसिद्ध निमित्तनैमित्तिकभाव ही माना गया है, जिसे ऐसी हालतमें वास्तविक माननेके सिवाय कोई चारा ही नहीं रह जाता है, क्योंकि तब निमित्तनैमित्तिकभावको कल्पनारोपित सिद्ध करनेके लिये व्यवहार शब्दके अलावा कोई दूसरा शब्द ही उक्त कथनमें नहीं मिलता है। इस प्रकार आचार्य विद्यानन्दीकी दृष्टिमें निमित्तनैमित्तिकभाव कल्पनारोपित सिद्ध न होकर वास्तविक ही सिद्ध होता है। यही कारण है कि आचार्य विद्यानन्दीने निमित्तकारणकी वास्तविकताको तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके पृष्ठ १५१ पर ऊपर निर्दिष्ट कथनके आगे स्पष्ट शब्दोंमें प्रतिपादित कर दिया है। वे शब्द निम्न प्रकार हैं।—

तदेव व्यवहारनयसमाश्रयणे कार्यकारणभावो द्विष्टः सवधः सयोग-समवायादिवत् प्रतीतिसिद्धत्वात् पारमार्थिक एव न पुनः कल्पनारोपितः, सर्वथाप्यनवद्यत्वात् ॥

अर्थ—इस प्रकार व्यवहारनयका आश्रय लेनेसे कार्यकारणभाव दो पदार्थोंमें विद्यमान कालप्रत्यासत्तिरूप ही होता है और वह सयोग-समवाय आदिकी तरह प्रतीतिमिद्ध होनेसे पारमार्थिक ही होता है, कल्पनारोपित नहीं, कारण कि यह सर्वथा निर्दोष है।

अब आपको ही विचार करना है कि जब आचार्य विद्यानन्दी स्वयं 'तदेवं व्यवहारनयसमाश्रयणे' इत्यादि वचन द्वारा दो पदार्थोंमें विद्यमान कालप्रत्यासत्तिरूप निमित्तनैमित्तिकभावको वास्तविक स्वीकार कर रहे हैं तो इसको ध्यानमें रखकर ही उनके पूर्वोक्त दूसरे वचन 'कथमपि तन्निश्चयनयात्' इत्यादिका अर्थ करना होगा। ऐसी हालतमें उक्त निमित्तनैमित्तिकभावको कल्पनारोपित बतलानेवाला आपके द्वारा किया गया अर्थ सगत न होकर उसे वास्तविक कहनेवाला हमारे द्वारा किया गया अर्थ ही सगत होगा।

आचार्य विद्यानन्दीने पृष्ठ १५१ पर ही तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें आगे १४, १५ और १६ सूक्त्याक वार्तिकोका व्याख्यान करते हुए निम्नलिखित कथन किया है —

ततः सकलकर्मविप्रमोक्षो मुक्तिरुरीकृत्तव्या । सा बन्धपूर्विकेति तात्त्विको बन्धोऽभ्युपगन्तव्यः, तयोः ससाधनत्वात्, अन्यथा कादाचित्कत्वायोगात् । साधनं तात्त्विकमभ्युपगन्तव्यं न पुनरविद्याविलासमात्रमिति ।

अर्थ—इसलिये सपूर्ण कर्मोंके विनाशको ही मुक्ति मानना चाहिये। वह मुक्ति चूँकि बन्धपूर्वक ही सिद्ध होती है, अतः बन्धकी भी तात्त्विक मानना चाहिये, क्योंकि मुक्ति और बन्ध दोनोंको ही साधनोसे निष्पन्न हुआ स्वीकार किया गया है और क्योंकि मुक्ति तथा बन्ध दोनोंका साधनोसे निष्पन्न होना न माननेपर उनमें अनादिनिधनताका प्रसंग उपस्थित हो जायगा, अतः साधनोको भी तात्त्विक ही मानना चाहिये, केवल अविद्याका विलासमात्र अर्थात् कल्पनारोपितमात्र नहीं समझना चाहिये।

इस कथनके द्वारा आचार्य विद्यानन्दीने बन्ध, मुक्ति और इन दोनोंके वाह्य-साधनोकी वास्तविकताका ही प्रतिपादन किया है। इनके अतिरिक्त हमने अपनी प्रथम प्रतिशकामें अन्य बहुतसे आगमप्रमाणो एव युक्तियों द्वारा निमित्तकारणकी वास्तविकताका समर्थन तथा कल्पनारोपितताका खण्डन विस्तारसे किया है जिससे यह सिद्ध होता है कि निमित्तकारण भी उपादानकारणकी तरह वास्तविक ही होता है,

बल्लभारोपित नहीं। लेकिन यह बात दूसरी है कि उपादान कारणकी वास्तविकताकी स्थापनापरसे सर्वत्र एकव्यपत्ता उत्पत्तिके रूपमें आद्यमरूपमें और निमित्तकारणकी वास्तविकताकी निमित्तपरसे सर्वत्र पक्षोपपत्ति काष्ठप्रमावत्तिविरोधके रूपमें सहायककासे ही जानना चाहिये।

इतना स्वीकृत्य करनेके अनन्तर जब हम आपके वृत्तों उत्तर पत्र पर विचार करना प्रारम्भ करते हुए सर्वप्रथम यह वक्तव्य देना चाहते हैं कि आपने अपने द्वितीय उत्तर पत्रम प्रथम उत्तर पत्रके आधार पर कामकाजमात्रके विषयसेम यह सिद्धान्त प्रतिपादित किया है कि 'जब क्यानाम कायस्थ परिवर्त होना' तब उसके अनुकूल विवक्षित अर्थ इत्यकी पर्याय निमित्त होती है। और इसका आप यह भाव्य से देना चाहते हैं कि क्यानामकी कायस्थ परिवर्तित हो केवळ उसके अपने ही वक्त पर हो जाना चाहती है। वही पर निमित्तका रचनामा भी सहायक अवस्था नही रहा करता है, केवल 'और निमित्त वही पर हाविर रहा करता है' अतः ऐसा बोध देना जाना है कि क्यानामकी कायस्थ परिवर्तितम अर्थ इत्यकी विवक्षित पर्याय निमित्तकारण होती है। जाने आपने अपने इस सिद्धान्तकी गृहितके लिये उत्पार्थकोक्यातिथके उत्तर उत्पन्न प्रमाण—जिसे आपने प्रथम उत्तर पत्रम निहित किया था—का संकेत करते हुए अपने उत्तर सिद्धान्तकी गृहितके वही प्रमाण प्रतिपादित किया है केवल केवल कि हम उत्तर किन्तु चुके हैं कि उत्पार्थकोक्यातिथके 'कथमपि लक्षितकथनमात्र' इत्यादि कथनमें प्रकरने अनुसार कोनसे लयाव विवक्षित है—इस पर आपका ज्ञान नही पहुँच सकनेके कारण ही आप वही अपने मनमात्र (क्यानामकी कार्यपरिवर्तित निमित्तकी अतिविकार वक्तव्येनामा) अधिमात्र पुनः करनेका अवकाश देना कर रहे हैं। उत्पार्थकोक्यातिथके उत्तर वक्तव्यमें कोनसे लयाव गृहीत विदे लये हैं ? इसका को स्वीकृत्य हम उत्तर कर चुके हैं—हमारा आपसे अनुयोग है कि इस पर आप उत्पत्तिमात्र बनकर नही बृद्धि शक्तनेत्र प्रयत्न कीजिये ? इस तरह हमें विश्वास है कि वक्त कथनमें आप न केवल अपनी मूल्य अनिष्टावृष्टिका बाधा छोड़ देंगे बल्कि कार्यकारणमात्रके (सम्बन्धमें निमित्तान्निमित्तकारणकी अवास्तविक उपस्थित या वक्तव्यापेक्षित माननेके अपने सिद्धान्तकी परिस्थित करनेके लिये भी सहायक हो जायेंगे।

आने अपने प्रथम उत्तर परमेश्वरकी वरदा वरदाने अपना मनवाहा वरदा प्राप्त अभिप्राय
 यह करनेमें एक बात और निश्चि है कि यहाँ पर 'प्रदेश' शब्दप्रयोग पर 'प्रदेश' शब्द प्रयोग से बोध है ।

[illegible]

इन विषयमें हमारा कहना यह है कि अपना कार्यका एक लक्ष्य अविद्याय बना लेनेके अनन्तर उसकी बुद्धिके लिये यह दृष्टी लक्ष्मी प्राप्त करने का रहे है। कारण कि अविद्यावर्तिनके ही अस्मितिक अन्त प्रभाव में सब आपदा उत्पन्न अविद्याय अन्तर्हित हो जाता है ही देने होकर ही सदैव सुखप्रसीतिः परमं पठित 'प्रसीति' अपने आप अन्त उत्पन्न अविद्यावर्ती बुद्धि कदापि नहीं कर पाये है। दूसरी बात यह है कि प्रीति प्राप्त प्रसिद्धि प्राप्त की निर्वाणमक स्थिति ही होता है इसलिये उसका प्रतीत्यानाह अर्थ आपने कैसे कर लिया ? इनका स्पष्टीकरण आपने अवश्य करना का जो आपने नहीं किया है। तीसरी बात यह है कि उदात्तपुरुषावितिपद दो 'अमृतपुरुष' वर्णवर्णों द्वारा ही उत्पन्न हमने ऊपर दिया है। उसके अन्तर्गत—

यदनन्तर हि यदवश्यं भवति तत्तस्य सहकारिकारणमितरत्कार्यमिति प्रतीतम् ।

यह वाक्य पाया जाता है, इसी प्रकार आगे 'तदेव व्यवहारनयसमाश्रयणे' इत्यादि वाक्यमे भी 'प्रतीतिसिद्धत्वात् पारमार्थिक एव' यह पद पाया जाता है । इन दोनों स्थलोंमें क्रमशः पठित प्रतीत और प्रतीति शब्दोंका अर्थ आपको भी प्रकरणानुसार निर्विवಾದरूपसे 'ज्ञानकी निर्णयात्मक स्थिति' स्वीकार करना अनिवार्य है, अतः ऐसी हालतमें 'सहेतुकत्वप्रतीते' पदमें पठित 'प्रतीते' पदका अर्थ विरुद्ध हेतुके अभावमें ज्ञानकी निर्णयात्मक स्थिति करना ही सगत होगा, प्रतीत्याभाम नहीं ।

आगे आपने अपने द्वितीय उत्तर पत्रमें कार्यके प्रति निमित्तभूत वस्तुकी वास्तविक कारणताकी आलोचना करते हुए यह भी लिखा है कि 'आगममें प्रमाणदृष्टिसे विचार करते हुए सर्वत्र कार्यकी उत्पत्ति उभय निमित्तसे वतलायी है । आगममें ऐसा एक भी प्रमाण उपलब्ध नहीं होता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि उपादान (निश्चय) हेतुके अभावमें केवल निमित्तके बलसे कायकी उत्पत्ति हो जाती है । पता नहीं, जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है—ऐसे कथनमें निमित्तकी प्रधानतासे कार्यकी उत्पत्ति मान लेने पर उपादानका क्या अर्थ किया जाता है ।'

इस विषयमें सर्वप्रथम हमारा कहना यह है कि आगममें प्रमाणकी दृष्टिसे विचार करते हुए सर्वत्र कायकी उत्पत्ति उभयनिमित्तसे वतलायी है । आगममें ऐसा एक भी प्रमाण उपलब्ध नहीं होता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि वास्तविक निमित्त (व्यवहार) हेतुके अभावमें केवल उपादानके बलसे प्रत्येक वस्तुमें आगम द्वारा स्वीकृत स्वपरसापेक्ष कार्यकी उत्पत्ति हो जाती है फिर हमारी समझमें यह बात नहीं आरही है कि आप निमित्तको कार्यकी उत्पत्तिमें कल्पनारोपित कारण मानकर अकिंचित्कर क्यों और किस आधार पर मान रहे हैं ? और यदि आप कार्यकी उत्पत्तिमें निमित्तको उपादानके सहयोगी रूपमें स्थान देना स्वीकार कर लेते हैं तो कार्यकारणभावके विषयमें विवादकी समाप्ति ही समझिये ।

हमें इस बात पर भी आश्चर्य हो रहा है कि उपादान हेतुके अभावमें केवल निमित्तके बलसे कार्यकी उत्पत्तिको जब हम नहीं स्वीकार करते हैं तो इस गलत मान्यताको हमारे पक्षके ऊपर आप बलात् क्यों थोप रहे हैं ? क्योंकि हमारी स्पष्ट घोषणा है और वह आपको मालूम भी है कि हमारी आगमसम्मत मान्यताके अनुसार उपादान शक्ति न हो तो निमित्त केवल अपने ही बलसे कार्य सम्पन्न नहीं कर सकता है अर्थात् स्पष्ट मत यही है कि किसी भी वस्तुमें कायकी उत्पत्ति उसमें स्वभावतः पायी जानेवाली उपादान शक्तिका सद्भाव ही हो सकती है, निमित्तभूत वस्तु तो उस कार्यकी उत्पत्तिमें सहायक रूपसे ही उपयोगी होती है, जिसका मतलब यह निकलता है कि वस्तुके कार्यमें उपादान शक्तिका सद्भाव रहते हुए भी जबतक निमित्त सामग्रीका सहयोग उसे प्राप्त नहीं होगा तबतक उससे स्वपरसापेक्ष परिणतिका होना असम्भव ही रहेगा और इसका भी मतलब यह निकलता है कि प्रत्येक वस्तुमें स्वभावरूपसे प्रतिनियत नाना उपादान शक्तियाँ एक साथ पायी जाती हैं, परन्तु उस वस्तुकी उसकी जिस उपादान शक्तिके अनुकूल सहयोग प्रदान करनेवाली निमित्त सामग्री जब प्राप्त होगी उस निमित्त सामग्रीके सहयोगके आधारपर ही वह वस्तु उस समय अपनेमें विद्यमान उस उपादानशक्तिके अनुसार परिणमन करेगी । जैसे खानकी मिट्टीमें घड़ा, सकोरा आदि विविध निर्माणके अनुकूल प्रतिनियत उपादान शक्तियाँ स्वभावतः एक साथ विद्यमान हैं । ये सभी उपादान शक्तियाँ तबतक लुप्त पड़ी रहती हैं जबतक कि किसी भी उपादान शक्तिके विकासके अनुकूल सहयोग देनेवाली निमित्त सामग्रीकी प्राप्ति उसे नहीं हो जाती है अर्थात् वह मिट्टी घड़ा, सकोरा आदिके निर्माण योग्य अपनी

उपराज शक्तिमंथि सभासमें श्री देवक अनुकूल निमित्त सामग्रीके अभावके कारण ही बड़ा या सकोट आदि रुपये परिपत्र नहीं हो पाती है। इसलिये जब नुस्खार आनी इच्छाग्रन्थि ज्ञानग्रन्थि और भयग्रन्थिके आधारपर अन्तमें उस मिट्टीको कावर और दख बक आदि आरम्भक ग्रन्थ निमित्त सामग्रीका सहयोग लेकर अपने पुरवार्ध द्वारा उस मिट्टीको बड़ा या सकोट आदि विषय निर्माणके अनुकूल अनुदाचित करता है उस समय उस मिट्टीसे उसको अपनी सामग्रीनुसार उस कार्यकी संपत्ति हो जाती है।

इसके विवरित हय भाग और बुरी सभी लोग विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके लिये उक्त कार्यके अनुकूल योग्यता रखनेवाली संपादनमूल वस्तुकी संपादित हो जानेपर भी प्रतिदिन और प्रतिघण्टा अनुकूल निमित्त सामग्रीके कृतावमें परिश्रम किया करते हैं। क्या कारण है कभी वह सोचा है या आप सोचनेके लिये तैयार हैं कि जब संपादन विवक्षित कार्यरूप परिपत्र होनेके लिये अपनी तैयारी कर लेता तब वह कार्य अपने भाग हो आयवा अथवा उस कार्यके अनुकूल निमित्त सामग्री निवसने उपस्थित रहेगी या स्वयमेव प्राप्त हो कामकी और तब अपनी इस धन्यताके अनुसार ही भाग क्या विवक्षित कार्यके करनेमें अथवा अनुकूल निमित्त सामग्रीके कृतावमें पुरवाध करना छोड़ सकते हैं? या फिर करने इस अनुभवको सही मानते हैं कि किसी विवक्षित कार्यकी संपत्तिका भाग पाने काय ग्रन्थकारमें संकल्प करते हैं फिर अपनी ज्ञानग्रन्थि और भयग्रन्थिके अनुसार उस कार्यकी सम्पन्न करनेके लिये अनुकूल सामग्रीका सहयोग लेकर पुरवार्ध करते हैं? वह बात करने उक्त विविध पहलुओंके साथ विचारके लिये आपके सामने उपस्थित है।

इसका ही नहीं एक प्रश्न और आरंभ हय पृष्ठ है कि यदि आप नार्मोसिक्तिके विषयमें अपने उक्त विज्ञानकी उत्पत्तापर आस्था रखते हैं तो क्या और कबकी सामानसामग्रीके विषयमें जो संकल्प, विचार और पुरवार्ध आप किया करते हैं उन सबके विरुद्ध होकर आप क्या व्यवस्थाओंके साथ चुन होकर बैठनेके लिये तैयार हैं? और यदि आप ऐसा करनेके लिये तैयार भी हो जायें तो क्या आपकी विवक्षा है कि आपका विवक्षित कार्य स्वतः ही समय आनेपर उत्पन्न हो आयवा? तथा आपकी यह भी क्या विवक्षा है कि आप इस उत्पत्ती प्रवृत्ति करनेपर कोहमें हँसीके पात्र नहीं होयें? यद्यपि आप यह सबते हैं कि लोक तो ब्रह्मालो है, तो यह बात हम भी मान सकते हैं कि उसके हँसनेकी आप चिन्ता नहीं करेये परन्तु कम-से-कम कार्य-संगठना केने हो सक्ती है? और वह होती है या नहीं इत्यदि आपों पर तो आपको उक्त सबकी विचार करना ही होया।

“अप्राप्तके बकर ही कार्य निष्पन्न होता है निमित्त तो बहोतर अधिकारिक ही रहा करता है—कभी इस सम्पत्ताकी पुष्टि करते हुए आपने आपका किस्सा यह है कि ‘कर्म’की उत्पत्तिमें देवक इसका भाग लेता ही पर्यन्त नहीं है कि वेदोंकी ही नेत्रोंके अंदर आदिमी उत्पत्ति होती है। प्रत्य यह है कि कभी विवक्षित अप्राप्तकी भूमिकाको प्रत्यक्ष रूप बिना केवळ निमित्तके बन्धे ही कोई नेत्रोंके अंदर कन्धे परिपत्र होता है।

यद्यपि आपका यह किस्सा सही है कि नेत्रोंकी ही नेत्रोंकी उत्पत्ति होती है—केवल ऐसा मान लेना नार्मोसिक्तिके लिये पर्याप्त नहीं है और यह बात भी सही है कि अप्राप्तकी विवक्षित भूमिकाको प्राप्त हो जानेपर ही नेत्रोंकी अंदर कन्धे उत्पत्ति हो सक्ती है परन्तु आपके इस कथनमें हय अनुभव दर्श और भाव अन्तर्गत आधारपर इसका और भी बड़ा भाग आरंभ है कि विवक्षित अप्राप्तमूल वस्तुकी विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके लिये उक्तकी आधारानुसार विवक्षित भूमिका तक पहुँचना निमित्तिके सहयोगपर ही आधारपत्रा

नुसार निर्भर है—इस अनुमत्पूर्ण स्थिति के आधार पर इस विषयमें हमारा दृष्टिकोण यह है और लोकमें प्रसिद्ध भी यह है कि कोई किसान बीज के लिये गेहूँ की आवश्यकता होनेपर उसकी खरीदी करने के लिये बाजारमें जाता है और वह यह देखकर या समझकर कि अमुक गेहूँ अकुररूपसे उत्पन्न होनेमें समर्थ है, उस गेहूँ की खरीदी कर लेता है। फिर वह किसान आगे कभी यह नहीं सोचता है कि खरीदा हुआ वह गेहूँ अकुरादि रूपसे परिणत होनेकी अपनेमें विद्यमान योग्यता के अलावा किमी अन्य विलक्षण योग्यताकी निश्चित समयपर अपने धातु ग्रहण करके उपादानकी भूमिकामें पदार्पण करेगा और तब उससे अकुरकी उत्पत्ति हो जायगी। उसके सामने तो जब उसने गेहूँ को अकुररूपसे उत्पन्न होनेके योग्य समझकर बाजारसे खरीद किया, तबसे केवल इतना ही गवल्प और विवल्प रहा करता है कि अकुररूपसे उत्पन्न होनेके लिये यथायोग्य बाह्य साधन-सामग्रियों के सहयोगसे उस गेहूँ को अपने पुरुषार्थद्वारा उचित समयपर खेतमें बो दिया जावे। इस प्रकारके सकल्प और विवल्प के साथ एक ओर तो वह किसान उस गेहूँ को खेतमें बोनेकी जितनी व्यवस्थायें आवश्यक हो उन्हें यथायोग्य तरीकों द्वारा सम्पन्न करना है तथा दूसरी ओर वह इस बातकी भी ध्यानमें रखता है कि कहीं ऐसा न हो कि गेहूँ खर्च हो जावे या चोरी चला जावे अथवा ऐसी जगहपर न रखा जावे जहाँपर रखनेसे वह गेहूँ धुनकर या सड़कर अकुररूपसे उत्पन्न होनेकी अपनी योग्यतासे वंचित हो जावे।

किसानकी सकल्प, विकल्प और पुरुषार्थकी यह प्रक्रिया तबतक चालू रहती है, जब तक उस गेहूँ को यथावसर वह खेतमें बो नहीं देता है। इसके बाद भी गेहूँ के अकुररूपसे परिणमित होनेकी समस्या उसके सामने बनी ही रहती है, अतः वह उस समय भी गेहूँ के अकुरोत्पत्तिके अनुकूल पानी आदि प्राकृतिक और अप्राकृतिक साधनोंकी आवश्यकता या अनावश्यकता के विकल्पोंमें तबतक पड़ा रहता है जबतक कि उस गेहूँ का परिणमन अकुररूपसे नहीं हो जाता है।

अब गेहूँ से अकुरोत्पत्ति होनेके अनुकूल गेहूँ की प्रक्रियापर भी विचार कीजिये और गेहूँ की इस प्रक्रियापर जब विचार किया जाता है तो मालूम पड़ता है कि एक तरफ तो गेहूँ से अकुरोत्पत्ति होनेके सकल्पपूर्वक किसान यथासम्भव और यथायोग्य अपना तदनुकूल व्यापार चालू रखता है तथा दूसरी ओर किसानके उस व्यापारके सहयोगसे गेहूँ में भी यथासम्भव विविध प्रकारकी परिणतियाँ सिलसिलेवार चालू हो जाती हैं जिन्हें गेहूँ से अकुरोत्पत्तिके होनेमें उत्तरोत्तर क्रमसे आविर्भूत होनेवाली योग्यतायें भी कहा जा सकता है अर्थात् बाजारसे खरीदनेके बाद किसान उस गेहूँ को सुरक्षा के लिहाजसे उचित समझकर जिस स्थानपर रखनेका पुरुषार्थ करता है गेहूँदेवताका किमानकी मज्जिके मुताबिक वहाँ आसन जम जाता है। इसके अनन्तर किसान जब अनुकूल अवसर देखकर उस गेहूँ को बोनेके लिये खेतपर ले जाना उपयुक्त समझता है या ले जानेका सकल्प करता है तो यथासम्भव जो भी साधन उस गेहूँ को खेतपर ले जानेके लिए उस किसानकी उस अवसर पर सुलभ रहते हैं, उन साधनों द्वारा एक ओर तो वह किसान उस गेहूँ को खेतपर ले जानेरूप अपना पुरुषार्थ करता है और दूसरी ओर उस किसानके यथायोग्य अनुकूल उस पुरुषार्थके सहारेसे गेहूँदेवता भी खेतपर पहुँच जाते हैं। इस प्रक्रियामें भी किसान यदि गेहूँ की सुरक्षाके उपयुक्त साधन नहीं जुटाता है या नहीं जुटा पाता है तो उस सब गेहूँमेंसे कुछ दाने तो भागमें ही गिर जाते हैं कुछ दानाको नोकर आदि भी चुरा लेता है, इस तरह कमी होते होते जितना गेहूँ रोप रह जाता है उसे वह किसान यथासम्भव प्राप्त ट्रेक्टर या हल आदि साधनों द्वारा बोनेरूप पुरुषार्थ स्वयं करता है या नोकर आदिसे बोनेरूप पुरुषार्थ करवाता है और तब उस किमान या उसके उस नोकरके पुरुषार्थके सहयोगसे वे गेहूँदेवता खेतके अन्दर समा जाते हैं।

इस तरह गेहूँकी बुवाई हो जानेपर गेहूँके बोई-बोई जाने अपने अन्तर अङ्कुरवपने उत्पन्न होनेकी स्वाभाविक योग्यताका अभाव होनेसे तथा बोई-बोई जाने उबन प्रकाशकी योग्यताका अभाव अङ्कुर उत्पन्न रहते हुए भी बाह्य असादि कारकोंके अनुकूल परिस्थिति अभाव होनेसे अङ्कुरवपने उत्पन्न होनेकी अवस्थासे विचलित रह जाते हैं। सोप उबन प्रकाश की योग्यता उत्पन्न गेहूँ बचावार्थ बाह्य साधनोंकी मिस्री हुई अनुकूल परिस्थितिके अनुसार बचाव बोई-बोई जाने का अपने अन्तर पावो जानेवाली उबन स्वाभाविक योग्यताकी समानता और अवयवताके आकारपर तथा बोई-बोई जाने बाह्य साधनोंकी सहायताकी समानता और अवयवताके आकारपर समान तथा अवयववपने अङ्कुर बनकर प्रकट हो जाते हैं। इस प्रकार अपने प्रकाश उत्पन्न यह है कि गेहूँ अङ्कुरोत्पत्ति पथ पर उत्पन्न विज्ञानके आधार पर उबान पाकर अपनी परि परिधि करता ही अन्तर्गते अङ्कुर बन जाता है। स्वस्थीकरणके कर्म पर्याप्त इस कृत्वात्म विचारना यह है कि गेहूँमें अङ्कुरोत्पत्तिकी विद्यमान योग्यता को उसकी स्वाभाविक निम्नी स्थिति की उसे विज्ञानने उब गेहूँमें उत्पन्न नहीं किया और न उसके अन्तर्गते केवल किसानके अनुकूल पुस्तार्थ द्वारा ही वह गेहूँ अङ्कुर बना किन्तु गेहूँमें विद्यमान उबन प्रकारकी योग्यताके उद्भावने बाह्य साधन सामग्रीके सहायमे अपनी ऊपर अवस्थयी सभी पुनः-पुनः अवस्थाओंसे गुजरता हुआ ही वह गेहूँ अङ्कुर बन गया। इसका ही गेहूँ अङ्कुर बननेसे पूर्व और दूसरे प्रकारकी बहुत-सी या बहुत प्रकारकी योग्यताएँ उब गेहूँमें थीं जो अनुकूल बाह्य साधन सामग्रीके अभावसे विफलित बचाव पावकपसे परिचलित होनेसे रह गयीं या अपने-आप उबना उब गेहूँमें से कारण हो गया। जैसे उस उब गेहूँमें पिचकर रोटी बननेकी भी योग्यता थी उबन पुनर्गते या उबने आदिगी भी योग्यताएँ थीं जो अनुकूल बाह्य साधन सामग्रीका सहयोग अभाव रहनेके कारण या तो विफलित होनेसे रह गयीं अथवा उनका अभावयोग्यपसे कारण ही गया और गेहूँमें बहुतसे बानें विज्ञान-विज्ञान कर्म प्राप्त बाह्य साधन सामग्रीकी सहायताके अनुकूल या तो पित्त मये मार्गमें निर गये वन गये या उब गये। इस तरह वे बानें अङ्कुरवपने उत्पन्न होनेसे विचलित रह गये। गेहूँके जिन बागोंकी अङ्कुरवप पर्याप्त गयीं वह हमने बनी तथा उसके अन्तर्गते किसानको विफलितकार किन्तुता और किन्तुता प्रकारका पुस्तार्थ करना पड़ा वह सब प्रकट है। जैसे किसान गेहूँकी बागारसे कटीकर कर के गया उसने उसकी बुनने उबने अथवा पित्तने आदिगये रखा की ओरपर उठे के गया और अन्तर्गते होनेका भी पुस्तार्थ किया उस गेहूँकी बुवाई हो सकी और उस बानमें वह अङ्कुरके कर्मको कारण कर सका। इस अनुभवमें उत्पन्ननेवाली कार्यकारणभावकी पदविधि अपेक्षा करके अपने द्वारा इस प्रकारका प्रतिपत्तन किया जाता कि—गेहूँ अपने विचलित रवा बागकी बुमिकाकी अपने आप प्राप्त करता हुआ ही अङ्कुरवपित्तन परिचलित होता है—विशुद्ध विचार है।

इस विषयमें आत्म प्रमाण भी देखिए—

स्वपरमत्त्वबोलात्तविद्यमानवर्तनी— ब्रह्मन्ते ब्रह्मन्ति या दाम्नीति ब्रह्मन्ति ।—ब्रह्म-ब्रह्म ब्रह्म-भाव ब्रह्मन्ते ब्रह्मन्ति परमब्रह्मन्तस्मिन् ब्रह्मन्ति स्वपरमत्त्वपरिचामोर्ध्वं व पर्याप्तान्तरमात्मन्त्वीति तस्मिन् स्वपरमत्त्वना। तादृशी संभूत साधना उत्पत्तिविषयकी है। अथवा तस्मिन्तरापावे पुस्तार्थस्वमापव्यवसायी-व्यवसायिकमात्रवत् ।—सांख्यार्थिक भाष्य भा. सूत्र २

इसका भाव यह है कि स्व (बचावार्थ) और पर कारण (निमित्तमूल अथ वदार्थ) द्वारा होने वाली उत्पत्ति-व्यवस्था पर्याप्तोर्ध्व की बहुत है या तब पर्याप्तोर्ध्व की बराबरी है उसे इत्यन्त है। इत्यन्त अथवा ब्रह्म ब्रह्मन्ते ब्रह्मन्ति परमब्रह्मन्तस्मिन् ब्रह्मन्ति स्वपरमत्त्वपरिचामोर्ध्वं व पर्याप्तान्तरमात्मन्त्वीति तस्मिन् स्वपरमत्त्वना। तादृशी संभूत साधना उत्पत्तिविषयकी है। अथवा तस्मिन्तरापावे पुस्तार्थस्वमापव्यवसायी-व्यवसायिकमात्रवत् ।—सांख्यार्थिक भाष्य भा. सूत्र २

और पर) प्रत्यय यानी उपादान और निमित्तकारण मिलकर पदार्थोंके उत्पाद और व्ययके हेतु होते हैं। उन दोनों कारणोंमेंसे किसी एक भी कारणके अभावमें उस पर्यायरूप उत्पाद-व्यय नहीं होते हैं। जिस प्रकार कि कोठीमें रखवा उबड़ जलादि वाह्य निमित्त सामग्रीके अभावमें नहीं पकता है और इसी तरह उबड़ते हुए पानीमें पड़ा हुआ घोटक (कोडरू) उबड़ (पकनेकी उपादान शक्तिके अभावमें) नहीं पकता है।

इस प्रकरणमें एक अन्य दृष्टान्त घडेका भी ले लीजिए—खानमें बहुत-सी ऐसी मिट्टी पड़ी हुई है, जिसमें आगमके अविरोधपूर्वक हमारे दृष्टिकोणके अनुसार घड़ा, सकोरा आदि विविध प्रकारके निर्माणकी अनेक योग्यताएँ एक साथ ही विद्यमान हैं, कुम्हार भी हमारे समान ही अपना दृष्टिकोण रखते हुए खानमें पड़ी हुई उस मिट्टीमेंसे अपनी आवश्यकताके अनुसार कुछ मिट्टी बिना किसी भेदभावके घर ले आता है। इसके बाद उसके मनमें कभी यह कल्पना नहीं होती कि इस लायी हुई मिट्टीमेंसे अमुक मिट्टीसे तो घड़ा ही बनेगा और अमुक मिट्टीसे सकोरा ही बनेगा, वह तो इस प्रकारके विकल्पोसे रहित होकर ही उस सम्पूर्ण मिट्टीको घड़ा, सकोरा आदि विविध प्रकारके आवश्यक एवं सभव सभी कार्योंके निर्माण योग्य समानरूपसे तैयार करता है और तैयार हो जाने पर वह कुम्हार अपनी आवश्यकता या आकांक्षाके अनुसार उस मिट्टीसे बिना किसी भेदभावके घड़ा, सकोरा आदि विविध प्रकारके कार्योंका निर्माण कभी भी अपनी सुविधानुसार कर डालता है। उसे ऐसा विकल्प भी कभी नहीं होता कि उस तैयार की गयी मिट्टीसे घडेका या सकोरा आदिका निर्माण जब होना होगा तब हो ही जायगा।

यह ठीक है कि मिट्टीमें घड़ा, सकोरा आदि बननेकी यदि योग्यता होगी तो ही उससे घड़ा, सकोरा आदि बनेंगे, लेकिन इसका मतलब यह नहीं है कि जिस मिट्टीमें घड़ा बननेकी योग्यता है उसमें सकोरा आदि बननेकी योग्यताका अभाव रहेगा। योग्यताएँ तो उस मिट्टीमें यथासभव सभी प्रकारकी रहेंगी, लेकिन कार्य वही होगा जिसके लिये वह कुम्हार आवश्यकताके अनुसार अपनी आकांक्षा, ज्ञान और श्रमशक्तिके आधार पर अपना व्यापार चालू करेगा।

यह भी ठीक है कि यदि कुम्हार घडेके लिये अपना व्यापार चालू करता है तो घड़ा बननेसे पहले उस मिट्टीकी उस कुम्हारके व्यापारका अनुकूल सहयोग पाकर क्रमसे पिण्ड, स्थास, कोश और कुशूल पर्यायों अवश्य होंगे, यह कभी नहीं होगा कि पिण्डादि उक्त पर्यायोंके अभावमें ही अथवा इन पर्यायोंकी उत्पत्ति परिवर्तित क्रमसे होकर भी मिट्टी घड़ा बन जायगी। इस तरह इस अनुभवगम्य बात पर अवश्य ध्यान देना चाहिये कि यदि कुम्हार खानमें पड़ी हुई मिट्टीको अपने घर लानेरूप अपना व्यापार नहीं करेगा, तदनन्तर उसको घट निर्माणके अनुकूल तैयार नहीं करेगा और इसके भी अनन्तर वह उसको क्रमसे होनेवाली पिण्ड, स्थास, कोश, कुशूल तथा घटरूप पर्यायोंके विकासमें अपने पुरुषार्थका अनुकूलरूपसे योगदान नहीं करेगा तो वह मिट्टी त्रिकालमें घड़ा नहीं बन सकेगी।

हमारी समझमें यह बात बिल्कुल नहीं आ रही है कि प्रत्यक्षदृष्ट, तर्कसंगत और आगमप्रसिद्ध एवं आपके द्वारा स्वयं प्रयुक्त की जानेवाली कार्यकारणभावकी हमारे द्वारा प्रतिपादित उक्त व्यवस्थाकी उपेक्षा करके प्रत्यक्षविरुद्ध, तर्कविरुद्ध, आगमविरुद्ध तथा अपनी स्वयंकी प्रवृत्तियोंके विरुद्ध कार्यकारणभावके प्रतिपादनमें आप क्यों सलग्न हो रहे हैं ?

हमारे द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणभावकी उक्त व्यवस्थाकी प्रत्यक्षदृष्ट और आपके द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणभावकी व्यवस्थाकी प्रत्यक्षविरुद्ध इसलिये हम कह सकते हैं कि घडेका निर्माण कार्य कुम्हारके व्यापार-

पूवक मिट्टी में होना हुआ देखा जाता है। हमारे द्वारा प्रतिपादित यह व्यवस्था सर्वसंगत और आपके द्वारा प्रतिपादित यह व्यवस्था सर्वविशेष भी इंगित है कि जब तक कुम्हारका व्यापार चले के निर्माण के अनुकूल होता जाता है तब तक तो चलेका निर्माण काम भी होता ही जाता है लेकिन यदि कुम्हार अपने इस व्यापारको बन्द कर देता है तो चलेका निर्माण काम भी उसी समय बन्द हो जाता है—इस तरह चट्टानों के साथ कुम्हारके व्यापारका सम्बन्ध-सम्बन्धित निर्मित होता है। हमारे द्वारा प्रतिपादित और आपके द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणमात्र व्यवस्थाकी समष्टि आत्मप्रतिष्ठता और आत्मविश्लेषण के विषयमें भी यह बात कही जा सकती है कि हम ऊपर जो प्रमाण आत्मके दे जाते हैं उन्हीं यह बात स्पष्ट हो जाती है कि कार्यकारणमात्रव्यवस्थामें चित्त की उपयोगिता उपादान कारणकी है उसी ही उपयोगिता निमित्तकारणकी भी है, इसलिये चित्त प्रकार उपादानोपादानमात्र वास्तविक है उसी प्रकार निमित्तनिमित्तकारण भी वास्तविक है। उपरिष्ठ अर्थार्थ वस्तुनारोपित या अविचित्रिक नहीं है। इसलिये हमारे द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणमात्र-व्यवस्था आत्म प्रतिपादित है—ऐसा प्रत्यक्ष है।

यह व जानने को अपने हाथ माथ कार्यकारणमात्रव्यवस्थाके समर्थनमें आत्मके प्रमाण दिये हैं, परन्तु हमें दुःख के साथ कहना पड़ता है कि उनका अर्थ प्रत्यक्ष अथवा आत्ममुक्तकर आप समझ ही कर रहे हैं नैसा कि हमने स्थान-स्थान पर चिह्न किया है चिह्न करते जा रहे हैं और चिह्न करते जायेंगे। इसलिये हमें कहना पड़ता है कि निमित्तनिमित्तकारणकी वस्तुनारोपितताकी चिह्न के लिये आत्मके एक भी प्रमाण उपलब्ध न होनेके कारण आपके द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणमात्रव्यवस्था आत्मविश्लेषण भी है। इसी प्रकार आपके द्वारा प्रतिपादित कार्यकारणमात्रकी व्यवस्था आपकी स्वयंकी प्रभुत्वको भी विश्लेषण है—ऐसा हमें तो कमसे कम विश्व ही रहा है जगत्को स्वयं तो इसी तरहका मान होता है या नहीं वह आप जानें परन्तु हमारे द्वारा प्रतिपादित आत्मव्यवस्था हमारी आपकी और लोकमात्रकी प्रभुत्वको अविश्लेषण ही है ऐसा हम जानते हैं।

जाने आपने पात्रवाटिकके वचनका प्रमाण देकर यह चिह्न करनेका श्रावण किया है कि 'जब कोई भी इच्छा जाने विशिष्टता जाके सम्पन्न होता है उसी अनुकूल अर्थ इच्छा की पर्याप्त उसकी उत्पत्तिमें निमित्त-मात्र होती है। पात्रवाटिकका यह वचन निम्न प्रकार है—

यथा मूढ स्वयमन्तःप्रवृत्तमनसि विचारानामिन्द्रियेण दृष्ट-श्रुत-वीर्येयप्रवृत्त्यादि निमित्तमात्रं भवति यथा सारथि दृष्टादिनिमित्तेषु संक्रान्तिप्रवृत्तिः सृष्टिपण्ड-स्वयमन्तःप्रवृत्तमनसि विचारानामिन्द्रियेण दृष्ट-श्रुत-वीर्येयप्रवृत्त्यादि निमित्तमात्रं भवति ।—अ १ सू २

इसका जो हिन्दी अनुवाद आपने दिया है उसका विरोध न करते हुए भी हमें कहना पड़ता है कि पात्रवाटिकका यह वचन आपके द्वारा उपादान उपादान करनेमें विशिष्ट अन्तर्भव है।

आपका यह ज्ञाने जानने स्वयं ही अपने चक्षुषी चिह्न दिया है—यह है कि 'म तो उस प्रकारको मिट्टी ही चट्टान उपादान है और न ही निम्न स्थान कोम और गुणवत्ता चलेकी ही व्यवस्थाके परिणत मिट्टी चट्टान उपादान है किन्तु जो मिट्टी अन्तर्गत समयमें चट्टानों के परिणत होनेवाली है याच नहीं मिट्टी चट्टान उपादान है। जानें आपने बिना है कि 'मिट्टी' ही ऐसी व्यवस्थाके प्राप्त होने पर यह विषयमें चट्टान उपादान बनती है।

एम कथनके आचार पर कार्यकारणभावके विषयमें आपका यह सिद्धान्त फलित होता है कि कार्योत्पत्तिक्षणमें अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्याय विधिष्ट वस्तु ही कार्यके प्रति उपादान होती है और जो वस्तु इस तरह उपादान बन जाती है उससे नियमसे कार्य उत्पन्न हो जाता है। इसी प्रकार उम समय जो अनुकूल वस्तुएँ वहाँ पर हाजिर रहती हैं उनमें निमित्तताका व्यवहार तो होता है, परन्तु कार्यकी उत्पत्तिमें सहायक वस्तुका अभाव अथवा कार्योत्पत्तिमें बाधा पहुँचानेवाली किसी भी वस्तुका सद्भाव उम समय वहाँ पर पाया जाना अमभव ही समझना चाहिये।

आपके इन मन्तव्यके विषयमें सर्व प्रथम तो हम यही सिद्ध करना चाहते हैं कि आपके द्वारा कार्यकारणभावव्यवस्थाके रूपमें ऊपर जो अपना अभिप्राय प्रगट किया गया है उसका समर्थन राजवार्तिकके उपर्युक्त कथनमें नहीं होता है, क्योंकि राजवार्तिकके उल्लिखित कथनसे तो केवल इतनी ही बात सिद्ध होती है कि यदि मिट्टीमें घटरूपसे परिणमन करनेकी योग्यता हो तो दण्ड, चक्र और कुम्हारका पुरुषार्थ आदि घट निर्माणमें मिट्टीके वास्तविक रूपमें सहायकमात्र हो सकते हैं और यदि मिट्टीमें घटरूपसे परिणत होनेकी योग्यता विद्यमान न हो तो निश्चित है कि दण्ड, चक्र और कुम्हारका पुरुषार्थ आदि उस मिट्टीको घट नहीं बना सकते हैं अर्थात् उक्त दण्ड, चक्र आदि मिट्टीमें घट निर्माणकी योग्यताको कदापि उत्पन्न नहीं कर सकते हैं। दूसरी बात राजवार्तिकके उक्त कथनसे यह सिद्ध होती है कि दण्डादि स्वयं कभी घटरूप परिणत नहीं होते हैं। इतना अवश्य है कि यदि दण्डादि अनुकूल निमित्त सामग्रीका सहयोग मिल जावे तो मिट्टी ही उनकी सहायतासे घटरूप परिणत होती है। इसका भी आशय यह है कि यदि मिट्टीके लिये उसके घटरूप परिणमनमें सहायता प्राप्त नहीं होगी तो मिट्टी अपने अन्दर योग्यता रखते हुए भी कदापि घटरूप परिणत नहीं हो सकेगी।

इस प्रकार राजवार्तिकके उपर्युक्त कथनसे यह निष्कर्ष कदापि नहीं निकाला जा सकता है कि मिट्टी जब घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें पहुँच जाती है तभी यह घटका उपादान बनती है और न यह निष्कर्ष हो निकाला जा सकता है कि उससे पहले जब तक वह खानमें पड़ी रहती है या कुम्हार उसे अपने घरपर ले आता है अथवा वही मिट्टी जब घट-निर्माणके अनुकूल उत्तरोत्तर पिण्ड, स्थास, कोश और कुशूल आदि अवस्थाओंको भी प्राप्त होती जाती है तो इन सब अवस्थाओंमेंसे किसी भी अवस्थामें वह मिट्टी घटका उपादान नहीं मानी जा सकती है। इसी प्रकार राजवार्तिकके उक्त कथनसे वह भी निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है—कि मिट्टी जब घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें पहुँच जाती है तो उससे घटोत्पत्तिरूप काय नियमसे ही हो जाता है।

यदि कहा जाय कि राजवार्तिकके उक्त कथनमें 'यथा मृद स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामाभिमुख्ये' यहाँपर 'आभिमुख्य' शब्द पड़ा हुआ है तथा आगे इसी कथनमें 'शर्करादिप्रचितो मृत्पिण्ड स्वयमन्तर्घटभवनपरिणामनिरसुकत्वात्' यहाँपर 'निरसुकत्व' शब्द पड़ा हुआ है। ये दोनों ही शब्द इस बातका संकेत दे रहे हैं कि 'वस्तुकी जिस पर्यायके अनन्तर कार्य नियमसे निष्पन्न हो जावे उसे ही उपादान कारण कहना चाहिये और इस तरह ऐसा उपादानकारण घटकी सम्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायके अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्याय ही हो सकती है, क्योंकि यह पर्याय ही ऐसी पर्याय है जिसके अनन्तर समयमें कार्योत्पत्ति होनेमें न तो कोई कमी रह जायगी और न किसी प्रकारकी बाधा खड़ी होनेकी संभावना भी वहाँ रह जायगी, अतः उस अवसरपर कार्योत्पत्ति नियमसे होगी। इसके अतिरिक्त मिट्टीकी कोई

भी पर्याप्त बट-बाबके प्रति अपाधान नहीं करी या सजती है। कारण कि उन पर्याप्तोंमें दूसरी पर्याप्तोंका व्यवधान कार्योत्पत्तिके लिये बड़ा बाधा है और जब कार्योत्पत्तिपूर्वक पूर्व व्यवस्था पर्याप्तोंकी ही अपाधान संज्ञा प्राप्त होती है तो फिर कोई कारण नहीं कि उससे कार्य उत्पन्न न हो क्योंकि व्यवस्था ठठकी अपाधान संज्ञा ही व्यर्थ हो जायगी। इसलिये इस पर्याप्तके अनन्तर नियमसे कार्योत्पत्ति उत्पत्ति होती है यह मानना उचित है। दूसरी बात यह है कि यदि उस समय भी किसी व्यवस्था कार्योत्पत्ति एक सजती है तो वस्तुके परिणामी स्वभावकी जैन संस्कृतिकी मान्यता ही समाप्त हो जायगी।

आपना यदि यह अविश्राम है तो इस विषयमें ह्याप करना यह है कि राजवाटिकके जैन कथनमें पठित 'आमिसुक्क' धर्म सामान्य रूपसे बट-निर्माणकी योग्यताके सम्प्रदाय ही सूचक है। इसी तरह उसमें 'मिस्सुक्क' धर्म भी सामान्यरूपसे बट-निर्माणकी योग्यताके अभावका ही सूचक है। यही कारण है कि बटोत्पत्ति होनेकी योग्यताके अभावमें कार्योत्पत्तिके अभावकी स्थिति के लिये राजवाटिकके जैन कथनमें 'शकृत्प्रतिष्ठितो मुद्रिह' पर हाप बाबुका मिश्रित मिट्टीका अवाहन भीमवर्कत्तरेवने विना है। यदि इनकी बुद्धिमें यह बात होनी कि अपाधानकारणता ही केवल उत्तर व्यवस्था कार्योत्पत्ति व्यवस्थापूर्वक पूर्व व्यवस्था पर्याप्तोंमें ही होती है और उससे कार्य भी नियमसे ही जाता है तो फिर उन्हें (भीमवर्कत्तरेवनेकी) बट-निर्माणकी योग्यतापूर्वक बाबुकाविधि मिट्टीका अवाहन न केवल कार्योत्पत्तिके उत्पत्तिपूर्वक हीतोपाधि व्यर्थोंकी पर्याप्तोंमें बचविष्ट रहनेवाली बट-निर्माणकी योग्यतासंज्ञा मिट्टीका ही अवाहन देना चाहिये या केवल बूँक भीमवर्कत्तरेवने बाबुकाविधि मिट्टीका ही अवाहन प्रस्तुत किया है जिसमें कि बट-निर्माणकी योग्यताका संज्ञा ही अभाव माना जाता है तो इससे यही मानना होगा कि राजवाटिकके जैन कथनमें जो 'अमिसुक्क' धर्म पड़ा हुआ है उसका अर्थ बट-निर्माणकी सामान्य योग्यताका सम्प्रदाय ही सही है। इसी प्रकार सही कथनमें पड़े हुए 'मिस्सुक्क' धर्मका अर्थ बट-निर्माणकी सामान्य योग्यताका अभाव ही सही है। इस प्रकार जैसे आप उत्तर व्यवस्था कार्योत्पत्ति पर्याप्तोंके व्यवस्थापूर्वक पूर्व व्यवस्था पर्याप्तोंमें कार्योत्पत्ति अपाधानता स्वीकार करते हैं उसी प्रकार जालमें पड़ी बचना जालसे मुम्हार हाप बर काही बनी मिट्टीमें तथा मुम्हारके व्यापारका सहयोग पाकर मिश्रित हुए मिट्टीके पिच्छ स्वास कोश और मुम्हारविधि भी अपाधानताका सम्प्रदाय भिन्न हो जाता है और यह बात ही हम पहले भी कह चुके हैं कि यदि मिट्टीमें जालकी व्यवस्था केवल मुम्हारकथन या इससे भी और जाये—व्यक्तिगत व्यवहारभावकी कथना भी या छेके—की व्यवस्थाकी पर्याप्त बट-निर्माणकी अपाधानकारणता नहीं रहती है तो फिर मुम्हारका बट-निर्माणके व्यवस्थापूर्वक मिट्टीका जालसे बर जाला तथा उसके पिच्छ स्वास कोश और मुम्हारविधि पर्याप्तोंके निर्माणके अनुसूच व्यापार करना यह सब मुम्हारता ही कार्य समझा जायगा।

तत्पर्य यह है कि मिट्टीकी इस सब व्यवस्थाकी निर्माणमें मुम्हार को व्यापार कर। है यह सब उससे (मिट्टीसे) बट-निर्माणकी कथना रचकर बुद्धिपूर्वक ही करता है और प्रत्यक्षमें देखा भी जाता है कि जालसे मुम्हारके हाप जायी यही मिट्टी ही पहले पिच्छका रूप धारण करती है, पिच्छ स्वासका रूप धारण करता है, स्वास कोशका रूप धारण करता है और कोश मुम्हारका रूप धारण करते हुए जालमें पड़का यह मुम्हारकथन ही मुम्हार बर जायकी व्यवस्था के लिये पर्याप्त हो जाया करता है, इसलिये अधिक पर्याप्तोंके रूपमें बट-निर्माणका कार्यका विवाहन करके यदि बट-निर्माणकी अन्तिम पर्याप्तोंके व्यवस्थापूर्वक पूर्व व्यवस्था पर्याप्तोंकी बटका अपाधान कहा या सजता है तो सही बट निर्माणकी यदि पिच्छ स्वास कोश मुम्हार और बरक सूचक पर्याप्तोंमें निर्माणित किया जाय तो उस व्यवस्था में बटका सूचक पर्याप्तोंके व्यवस्थापूर्वक पूर्व व्यवस्था पर्याप्तोंकी

कुशल पर्यायको घटका उपादान माननेमें कुछ आपत्ति नहीं आती है। इसी प्रकार घट-निर्माणको यदि पिण्ड, स्थास, कोश, कुशल और घटका पर्यायोंमें विभाजित न करके इन सब पर्यायोंको ही केवल अखण्ड एक घट-निर्माण कार्य मान लिया जाय तो उस हालतमें मिट्टीको ही तो घटरूप पर्याय बननी है, अतः तब मिट्टीको भी घटका उपादान कहना असंगत नहीं है।

जिम प्रकार काल द्रव्यकी क्षणवर्ती पर्याय समय कहलाती है और घड़ी, घण्टा, दिन, मप्ताह, पक्ष, मास, वर्ष आदि भी कालकी यथासम्भव सख्यात और असख्यात समयरूप पर्यायोंके अखण्ड पिण्डस्वरूप ही तो माने जा सकते हैं। इस तरह जैसे समयके बाद समय, इसके अनन्तर दिनके बाद दिन, इसके अनन्तर सप्ताहके बाद मप्ताह, इसके अनन्तर पक्षके बाद पक्ष, इसके अनन्तर मासके बाद मास और इसके भी अनन्तर वर्षके बाद वर्ष आदिका व्यवहार कालमें किया जाता है और वह सब समयके समान ही वास्तविक कहलाता है वैसे ही मिट्टीको यथासम्भव असख्यात क्षणिक पर्यायोंके समूहरूप पिण्ड पर्यायके निर्माणके बाद असख्यात क्षणिक पर्यायोंके समूहरूप स्थास पर्यायका निर्माण, इस स्थास पर्यायके निर्माणके बाद असख्यात क्षणिक पर्यायोंके समूहरूप कोश पर्यायका निर्माण, इस कोश पर्यायके निर्माणके बाद असख्यात क्षणिक पर्यायोंके समूहरूप कुशल पर्यायका निर्माण और इस कुशल पर्यायके निर्माणके बाद असख्यात क्षणिक पर्यायोंके समूहरूप घट पर्यायका निर्माण स्वीकार करके घट पर्यायकी अव्यवहित पूर्व पर्यायरूप कुशलको घट पर्यायका उपादान, कुशल पर्यायकी अव्यवहित पूर्व पर्यायरूप कोशको कुशल पर्यायका उपादान, कोशकी अव्यवहित पूर्व पर्यायरूप स्थासको कोश पर्यायका उपादान, स्थासकी अव्यवहित पूर्व पर्यायरूप पिण्डको स्थास पर्यायका उपादान तथा पिण्डकी अव्यवहित पूर्व पर्यायरूप मिट्टीको पिण्ड पर्यायका उपादान मानना असंगत नहीं है। क्या आप क्षणिक पर्यायोंको ग्रहण करनेवाले ऋजुसूत्र नयको और उस पर्यायके आश्रयभूत कालकी पर्यायरूप क्षणको वास्तविक माननेको तैयार हैं? यदि हाँ, तो हमें प्रसन्नता होगी, और क्या क्षणिक पर्यायोंके उत्तरोत्तर वृद्धिगत समूहोंको ग्रहण करनेवाले व्यवहार, सग्रह तथा नैगम नयोंको तथा क्षणिक पर्यायोंके इन समूहोंके आश्रयभूत कालके घड़ी, घण्टा, दिन, सप्ताह, पक्ष, मास और वर्ष आदि भेदोंको आप अवास्तविक ही मान लेना चाहते हैं? यदि हाँ, तो समय और समयके समूहोंमें तथा क्षणिक पर्यायों और इन पर्यायोंके समूहोंमें वास्तविकता और अवास्तविकताका यह वैषम्य कैसा? और यदि समय और तदाश्रित वस्तुकी क्षणिक पर्यायको भी व्यवहारनयका विषय होनेके कारण अवास्तविक अर्थात् उपचरित या कल्पनारोपित ही मान लेना चाहते हैं तो फिर आपके मतसे क्षणिक पर्यायोंके आधारपर उपादानोपादेयभावकी वास्तविकता कैसे संगत हो सकती है? इन सब बातोंपर आप निर्वन्द मस्तिष्कसे विचार कीजिए। इसी प्रकार व्यवहारनयकी विषयभूत यदि क्षणिक पर्यायों और उनके आश्रयभूत कालके अखण्ड क्षणोंको आप वास्तविक ही मानते हैं तो व्यवहारको फिर अवास्तविक, उपचरित या कल्पनारोपित कैसे माना जा सकता है? इसपर भी ध्यान दीजिए।

एक बात और भी विचारणीय है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान, साधोपशमिक होनेके कारण किसी भी वस्तुकी समयवर्ती अखण्ड पर्यायोंको ग्रहण करनेमें सर्वथा असमर्थ ही रहा करते हैं। इन ज्ञानोंका विषय वस्तुकी कमसे-कम अन्तर्मुहूर्तवर्ती पर्यायोंका समूह ही एक पर्यायके रूपमें होता है, इस प्रकार इन ज्ञानोंकी अपेक्षा मिट्टी, पिण्ड, स्थास, कोश, कुशल और घटमें उपादानोपादेयव्यवस्था असंगत नहीं मानी जा सकती है।

केवलज्ञान वस्तुकी समयवर्ती पर्यायोंको विभक्त करके जानता है ऐसा आप मानते हैं। लेकिन यहाँपर

यह प्रश्न तो आपके सामने खड़ा ही हुआ है कि व्यवहारक्य होनेके कारण वह पत्राज आपके मते अव्यवहारिक उपचारित एवं नरुन्मायेपित मरएव अव्यवहारिक है, इसलिए यह पत्राज आकाङ्क्षुसुम तथा उपरिपात्रके समान केवळज्ञानका विषय कैसे हो सकती है ? और जब साधक पर्याप्तको केवळज्ञानी मानता है तो उसकी अव्यवहारिकता समान ही जानेके कारण व्यवहारविषयक आपका चिन्ता स्वयं अस्थिर हो जाता है । फिर विचार तो कीजिये कि मिट्टी अपने-आप उपस्थित होनेवाले बाह्य कारणोंके सहयोगसे भी यदि प्रसिद्धमय अपना रूप बरकती है और उस मिट्टीकी प्रगल्भ बरकाहटमें मति-सुतज्ञानियोंके लिए जाने चक्कर को निरुद्धमयताका भान होने लगता है—विक्षयताका वह भान—उस रूप बरकाहटके कार्यकारणभावको खोजनेके लिए उसको (मति-सुतज्ञानियोंको) प्रेरित करता है । यही पर रूप बरकाहटमें जानेवाली विरुद्धमयताका एक अनुभवपूर्ण सहायक यह विषय का सकता है कि कोई एकदम जो अचानक लोभादि कषादक्य व्यापार करने लगता है इसका कारण तो खोजना चाहिए कि परिवर्तनमें यह विरुद्धमयता एकदम कैसे आ पड़ी ? इसी तरह बीजकी विप्लव पर्यायसे एकदम सम्भवतः पत्राज कैसे हो पड़ी ? विचार करनेसे ज्ञात होता है कि वे सभी विरुद्धमयताएँ निमित्त कारणोंसे होती हैं । इस तरह वह तो हुई साधक पर्याप्तको बाध, लेकिन जब हम स्मृक विरुद्धमयतावीर विचार करते हैं तो माह्य पड़ता है कि वह मिट्टी को समान और अवमान पत्राजके रूपमें प्रति उपय बरकती नहीं आ रही है वह बकायक पिच्छक्य तबुल विरुद्धमयताको अपने-आप जन साधक पर्याप्तोंके बालू परिवर्तनके बहवर कैसे प्राप्त हो पाती है ? केवळ इसका कह देनेसे तो काम नहीं चल सकता है कि मिट्टीकी विप्लव इस विरुद्धमय बरकाहटको इस रूपमें केवळी अवमानने देखा है और जब कि हम इस विरुद्धमय बरकाहटको कुम्हारके व्यापार आदि साधनों द्वारा हीतो हुई देखा रहे हैं तथा उसके और आचरणसे उसकी बुद्धि भी पा रही है तो ऐसी स्थितिमें केवळ इस प्रकारका प्रतिपादन करना कि मिट्टीकी अनुकूल समवरण पिच्छक्य पत्राज होना विषय वा केवळी अवमानने पड़नेसे ही ऐसा देखा रकता है उससे अव्यवहित पूर्व अवसरों पर्याप्त ही उसमें अवमान कारण है तथा इस प्रकारका प्रतिपादन करना कि विविध कारणोंकी उसमें कुछ उपवीरिता नहीं है आदि कथित बुद्धिमान हो सकता है यह आप जानें ।

इस प्रकार राज्याधिकारका 'यथा मरु' इत्यादि कथन न केवल आपकी कार्यकारणभाव व्यवस्था समझनी सामर्थ्यकी पुष्टि नहीं करता है बल्कि मति-सुतज्ञानियोंके अनुभव प्रत्यक्ष और ठकने तथा आपसके अन्य प्रमाणोंसे—जिनका उल्लेख ऊपर किया था चुका है—उसका (आपकी कार्यकारणक्यवस्था समझनी सामर्थ्यका) खण्डन होता है ।

बोझा इस तरह भी विचार कीजिये कि अव्यवहित उत्तर अवसरों पर्याप्तोंके प्रति अव्यवहित पूर्व अवसरों पर्याप्तविधि वस्तुको जब आप कषादान कारण माननेके लिए तैयार हैं और वह भी मानते ही हैं कि वह अव्यवहित पूर्व अवसरों पर्याप्तोंके वह अव्यवहित उत्तर अवसरों पर्याप्तोंकी अवधि निश्चयसे होती ही है तो कार्यकारणभावको यह व्यवस्था तो पूर्व-पुनरी अनेक साधक पर्याप्तोंके अनुकूल कुम्हार कोय स्वात पिच्छ और कुम्हार द्वारा समाने समी हुई अवस्था अपने-आपमें पड़ी हुई मिट्टी तककी एकके पूर्व एकके रूपमें निश्चितित सभी साधक पर्याप्तोंमें भी जानू होनी । ऐसी स्थितिमें आपकी मिट्टीमें अवस्था मानने कुम्हार द्वारा लायी गयी मिट्टीमें तथा पिच्छ स्वात कोय और अनुकूल मिट्टीकी अवस्थामें मते अनुकूल नियमित कार्यकारण विषय वीसे किया जा सकता है ? अवश्य नहीं निमित्त अतिव्यव अवसरों कार्यकारण पर्याप्तोंके अव्यवहित पूर्व अवसरों पर्याप्त यदि आपके मते निश्चयसे मतेको उत्तर न जानैवाली है तो उक्त कार्यकारण इस पर्याप्तोंके अव्यवहित पूर्व अवसरों इस कार्यकारण पर्याप्तोंके उत्तर भी अव्यवहित पूर्व अवसरों पर्याप्त निश्चयसे ही उत्तर करनी इस तरह कार्यकारणभावकी यह

पूर्व परपरा नियमितपनेके आधारपर ही कुशूल, कोष, स्यास, पिण्ड और श्रन्तमें खानकी मिट्टीतक पहुँच जायगो। इस प्रकार आपको मान्य 'उपादान कारण वही है जिससे नियमसे कार्य उत्पन्न हो जावे' उपादान-कारणका यह लक्षण जिस प्रकार आपके मतसे घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें घटित होता है उसी प्रकार घट-कार्यकी अनुकूलताको प्राप्त मिट्टीकी उक्त सभी पर्यायोंमें भी आपके मतसे घटित हो जाता है। इस तरह आपके मतानुसार भी मिट्टीकी सामान्यरूप अवस्थाको तथा घट-निर्माणके उद्देश्यसे कुम्हार द्वारा निर्मित पिण्डादिरूप अवस्थाओको घट कार्यके प्रति उपादान कारण मान लेनेमें कोई बाधा नहीं रह जाती है। इतना ही नहीं, घट-निर्माणकी योग्यताको प्राप्त मिट्टीकी आदि अवस्थाको प्राप्त परमाणुरूप द्रव्योंमें श्रनादि कालसे ही यह व्यवस्था आपके मतानुसार स्वीकार करनी होगी, लेकिन इससे जो अव्यवस्था पैदा होगी, वह यह कि प्रत्येक परमाणुरूप द्रव्यमें परिणमनकी ही योग्यता तथा उनका परिणमन एक ही रूप स्वीकार करना होगा जो कि जैनदर्शनकी व्यवस्था तथा आगमके स्पष्ट विरुद्ध पड़ता है।

पचास्ति काय गाथा ७८ की आचार्य अमृतचन्द्रकी टीकामें लिखा है—

पृथिव्यसंजोवायुरूपस्य धातुचतुष्कस्य एक एव परमाणुः कारणम्।

अर्थ—पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चारों धातुओका एक ही परमाणु कारण होता है।

गाथामें इस बातको स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार किया गया है। इस तरह आपकी मान्यतामें आगमका विरोध स्पष्ट है।

इस अव्यवस्थाको नहीं होने देनेका यही एक उपाय है कि आप अपने द्वारा मान्य सदीप कार्यकारण-भाव व्यवस्थाको बदलकर हमारे द्वारा स्वीकृत आगमसम्मत व्यवस्थाको स्वीकार कर लें।

यदि कहा जाय कि जिस प्रकार घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायका उससे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायके साथ कार्यकारणभावका नियम बनता है वैसा नियम उस अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायसे पूर्वकी पर्यायोंके साथ घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायका नहीं बन सकता है तो इसपर हम आपसे पूछना चाहेंगे कि जब आपके मतसे क्रमनियमित पर्यायोंके मध्य अव्यवहित पूर्वोत्तर क्षणवर्ती पर्यायोंमें नियमित कार्यकारणभाव विद्यमान है तो आपके इस मतमें यह कदापि नहीं कहा जा सकता है कि जैसा कार्यकारण-भावका नियम घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायका उससे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायके साथ बनता है वैसा उससे पूर्ववर्ती पर्यायोंके साथ नहीं बन सकता है।

यदि फिर भी कहा जाय कि कार्यरूप पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें ऐसी सामर्थ्य प्रगट हो जाती है कि उससे अनन्तर क्षणमें ही कार्य उत्पन्न हो जाता है।

तो इसपर भी यह प्रश्न उठ सकता है कि यह सामर्थ्य क्या है ? और इसकी उत्पत्तिका कारण ओ क्या है ? यदि आप इसके उत्तरमें यह कहें कि कार्यव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें स्वभावरूपसे पाया जाने-वाला कार्यव्यवहित पूर्व क्षणवर्तीपना ही वह सामर्थ्य है जो अनन्तर समयमें नियमसे कायको पैदा कर देती है, तो यह मान्यता इसलिए गलत है कि कार्यव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें जो कार्यव्यवहित पूर्व क्षणवर्तित्वरूप धर्म पाया जाता है वह स्वभावसे उत्पन्न हुआ नहीं है, किन्तु वह तो कार्यसापेक्ष धर्म है, अतः जब तक कार्य निष्पन्न नहीं हो जाता तब तक उस अव्यवहित पूर्व पर्यायमें कार्यव्यवहित पूर्व क्षणवर्तित्व रूप धर्मका व्यवहार हो ही नहीं सकता है, इसलिए यदि कहा जाय कि कार्योत्पत्तिकी स्वाभाविक अतीन्द्रिय

योग्यता ही सामान्य सम्पदा बाँध है तो फिर हमारा कहना है कि इस प्रकारकी सामान्य तो मिट्टीकी कुपूज कोल स्वाध पिच्छत्य पर्याप्तोर्मे तथा इसके भी पहुँचैकी सामान्य मिट्टीकय अवस्थामें भी पानी जाती है इसलिए बट कार्यके प्रति इन सबको उपाधान काय्य मानना असंभव नहीं है।

अब यदि आप हमसे यह प्रश्न करें कि यदि सामान्य मिट्टी को जलमें पड़ी हुई है पक्का जिसे कुम्हार अपने घरपर के आता है उस मिट्टीमें क्या उसकी आगामी पिच्छादि अवस्थाओंमें यदि बट कार्यकी सामर्थ्य मान भी जाती है तो फिर इन सब अवस्थाओंमें भी मिट्टीसे सीधा बट बन जाना चाहिए।

तो इस प्रश्नका उत्तर यह है कि मिट्टीमें बट निर्माणकी योग्यता वर्यि स्वभावसे ही है परन्तु परमाणुकोश को मिट्टीकय परिणमन हुआ है वह केवल स्वभावसे न होकर जिसो मिट्टीकय स्वभावसे साध निम्न होनेपर ही हुआ है अर्थात् जैन संस्कृतिकी साम्यताके अनुसार जिस प्रकार पुरुषक नम-जीवनके साध विद्यमान निम्नके कारण आरमाको संसारकय मिथित अवस्था अनादिनालसे मानी नहीं है वही प्रकार जैन संस्कृतिमें पुरुषक इन्द्रको भी अनादिनालसे जन्म और स्कन्ध इन दो मेधकय स्वीकार किया गया है। इन प्रकार मिट्टीकय स्वभावकी स्थिति अनादिचिह्न होती है। परन्तु इसमें संदेह नहीं कि वह स्वभाव ज्ञानोके परस्पर विषयसे ही बना हुआ है बटएव मिट्टीमें पाया जानेवाला मृत्तिकात्व बर्म मिट्टीकी अपेक्षा स्वाभाविक होते हुए भी ज्ञाना इन्द्रोके विषयसे उत्पन्न होनेके कारण कायबर्म ही कहा जायगा। उस अनादिकाको मिट्टीकय स्कन्धमें ज्ञान पुरुषक परमाणु भी को आकरके मिल जाती है जसमें वह मृत्तिकात्व बर्म उत्पन्न हो जाता है तथा जो परमाणु उस मिट्टीमेंसे निकल जाते हैं उनका तब वह पूर्वमें सम्मिश्रित होनेसे उत्पन्न हुआ मृत्तिकात्व बर्म नष्ट हो जाता है। इसका अर्थक्य यह हुआ कि किसी भी स्कन्धकयताके आचारपर पैदा होनेवाली पर्यायका रूप परमाणु इन्द्रमें स्वतः चिह्न रूपसे नहीं पाया जाता है। यह बात बुरती है कि उसमें इस आदिकी स्वतःचिह्न योग्यता पायी जाती है कि यदि बुरते जन्म इन्द्रो वा स्कन्ध इन्द्रोके साध किसी जन्म इन्द्रका विषय हो जाता है तो वह जन्म उचकय परिणाम जाता है। इससे यह बात भी चिह्न हो जाती है कि जन्मकय इन्द्रमें तो बटकय कार्यकी उपाधानता नहीं मानी जा सकती है केवल मिट्टीकय स्कन्धमें ही बटकी उपाधानताका अस्तित्व सम्भव रिचाई देता है। प्रत्यक्ष देखनेमें जाता है कि बटकी उपाधानताको प्राप्त वह मिट्टी अपने-आप तो अवस्थ बटन्मय परिणत नहीं होती है और कुम्हार हाथ रख यह आदिकी सहस्रतासे बटानुसूच व्यापार करवैपर पिच्छ स्वाध कोश कुपूज आदिके क्रमसे अथवा इसकी यथिक पर्याप्तोर्मे क्रमसे अवस्थ बटका परिणत हो जाती है। इस तरह इस जन्म-मृत्तिके आचारपर यह निश्चित हो जाता है कि बट कार्यके प्रति अपनी स्वाभाविक योग्यताके अनुसार उपाधानताको प्राप्त मिट्टी कुम्हार आदि अनुसूच निमित्तोके सहयोगसे ही उत्पन्न होनेवाली तत्त्व क्रमिक पर्याप्तोर्मे बिना बटकय परिणत नहीं हो सकती है। इसके साथ ही यह भी देखनेमें जाता है कि यदि मिट्टी अच्छी नहीं है तो जन्म कुम्हार कससे अच्छा सुन्दर बना नहीं बना सकता है और मिट्टी अच्छी भी हो लेकिन यदि कुम्हार जल्द न हो अथवा बटके सहस्रक बगल बगल आदिमें कुछ गड़बड़ी हो तो भी बगल सुन्दर नहीं बन सकता है। अतःवा इसके यह भी देखनेमें जाता है कि बड़ा बजाते हुए कुम्हारके सामने कोई ज्ञाना जा जाती है और तब बड़े यदि अपना पहा बनानेकय व्यापार बन्द कर देता पहुँचा है तो उसके साथ उस बड़ेका बनना भी बन्द हो जाता है और बजायि वह भी देखनेमें जाता है कि कोई बुरत व्यक्ति आकर बरफा प्रहार बघ बनने हुए बड़ेपर कर देता है तो बनने-बनते भी बड़ा बूट जाता है फिर चाहे बट निर्माणकी अन्तिम अवस्था में जर्मकय पर्याप्तोर्मे सम्मिश्रित पूर्व अवस्था में पर्याप्त ही वह क्यों न हो।

ऐसा भी देखनेमें आता है कि घटका उत्पत्तिक्रम चालू रहते हुए बीचकी किसी भी अवस्थामें किसी भी क्षण वह घट फूट भी जाता है, इसी प्रकार ऐसा भी देखनेमें आता है कि घटका निर्माण कार्य समाप्त हो जानेके बाद भी वह किसी भी क्षण फूट जाता है। अब आप जो यह मानते हैं कि घटकी सपन्न अन्तिम पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायसे नियमसे घटकी उत्पत्ति होती है तो इसका आशय यह हुआ कि आपकी मान्यताके अनुसार घटोत्पत्तिका कार्य चालू रहते हुए यदि कदाचित् किसी अवस्थामें उसका विनाश भी होना हो तो वह विनाश घटकी सपन्न अन्तिम पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायसे भी अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्याय तक ही हो सकेगा। इसी प्रकार घटका निर्माण कार्य समाप्त हो जानेके अनन्तर भी आपकी मान्यताके अनुसार घटके विनाशकी वरावर संभावना बनी रह सकती है, लेकिन घटका निर्माण कार्य चालू रहते हुए जब घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्याय उपस्थित हो जायगी तो आपकी इस मान्यताके अनुसार कि 'घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायसे नियमसे घटकी उत्पत्ति होती है' उसके विनाशकी कतई संभावना नहीं रहेगी। लेकिन यह मान्यता आगमका स्पष्ट प्रमाण न होनेसे स्वीकार नहीं की जा सकती है। और यदि आप समझते हैं कि उसका विनाश तो घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें भी हो सकता है तो फिर इस तरह तो आपको यह मान्यता समाप्त हो ही जायगी कि 'घटकी निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायके अनन्तर नियमसे घटकी उत्पत्ति होती है।' सबसे अधिक विचारणीय बात तो यह है कि खानमे पड़ी हुई मिट्टीसे लेकर घट निर्माणकी अन्तिम क्षणवर्ती पर्याय तककी प्रत्येक पर्यायकी अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायसे जब उस पर्यायकी उत्पत्ति नियमसे होने पर नियम आप मानते हैं तो किसी भी पर्यायकी अवस्थामें दण्डप्रहार आदिके द्वारा घटका विनाश नहीं होना चाहिये, लेकिन विनाश की संभावनाका अनुभव तो प्रत्येक व्यक्तिके लिये प्रत्येक वस्तुके प्रत्येक कार्यकी प्रत्येक अवस्थामें प्रत्येक क्षण होता ही रहता है।

आपकी जो यह मान्यता है कि कायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें वस्तुके पहुँच जाने पर नियमसे कार्यकी उत्पत्ति होगी, अन्यथा जैन सस्कृतिकी वस्तुके परिणमन स्वभावकी मान्यता ही समाप्त हो जायगी' सो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि हमारे आगमसम्मत सिद्धान्तके अनुसार जिस वस्तुमें होनेवाले जिम कार्यके अनुकूल निमित्त जब जहाँ होंगे तब तहाँ उन निमित्तोंके सहयोगसे उम वस्तुमें उस वस्तुकी उपादान शक्तिके अनुसार वह कार्य अवश्य ही होगा। इसका मतलब यह है कि वस्तुका परिणमन तो प्राकृतिक ढंगसे हमेशा होता ही रहता है, वह कभी बन्द नहीं होता। परन्तु उसमें विवक्षित परिणमन या तो उपादान शक्तिके अभावमें अथवा अनुकूल निमित्त सालम्बीके सहयोगके अभावमें और अथवा बाधक सामग्रीके सद्भावमें अवश्य नहीं होता। तात्पर्य यह है कि उस समय उम वस्तुमें होनेवाले स्वप्रत्यय परिणमनका तो कोई विरोध करता ही नहीं है और न विरोध करना ही चाहिये, साथ ही उस समय विवक्षित परिणमनके अनुकूल अथवा प्रतिकूल जैसे निमित्तोंका सहयोग उस वस्तुको प्राप्त होता है उसके आधार पर वह वस्तु अपनी उपादान शक्तिके अनुसार अपने स्व-परप्रत्यय परिणमन करती ही है।

आगे आपने अपने इस मन्तव्यकी पुष्टिमें कि 'जब मिट्टी घट पर्यायके परिणमनके सम्मुख होनी है तब दण्ड, चक्र और पौरुषेय प्रयत्नकी निमित्तता स्वीकृत की गयी है, अन्य कालमें वे निमित्त नहीं होते' प्रमेयकमल-मार्तण्डका भी प्रमाण उपस्थित किया है जो निम्न प्रकार है —

किं ग्राहकप्रमाणभावाच्छेत्तेरमाव अतीन्द्रियत्वाद् वा ? तत्राद्यः पक्षोऽयुक्तः कार्योपत्यन्यथानुप-

परिवर्तितानुमानस्वैव तद्भाहकत्वात् । यत्तु साध्यवीजोत्पत्तिकत्वात् कर्पाब्दं कर्त्तुं तद्वत्वात्पक्षि
पक्षीश्रुमानासत्तिः । स्यात् इत्यमरीचीर्न यतो नास्माभिः सामाज्यं वाचकारिण्य प्रतिपिप्यते किन्तु
मतिविपश्चया सामाज्या प्रतिविपश्चयकारित्वं अतीतिवृत्तचित्तसमाधमन्तेजासंमाधमनिपसाधन्य
मुपागच्छता ।

—ममेवक्रम-मातृव २२ ५ १९०

इस छठरफते और इसका जो हिन्दी अर्थ आपने किया है उससे हमारा कोई विरोध नहीं है । इन
छठरफते जाने एक दूसरा छठरफ नी प्रमैवकमकमार्तृवका ही आपने किया है जो निम्न प्रकार है—

परचोप्यते—शक्तिर्मित्या जनिस्त्वा वेत्त्यादि । तत्र किमर्थं ब्रह्मसत्तरी पर्वानसन्ती वा प्रस- स्यात्
साधानो ब्रह्मपर्वानसत्तृपायकत्वात् । तत्र ब्रह्मसत्तिर्मित्यैव जगद्भिन्नमन्वमाधन्यात् ब्रह्मसत्त्व । पर्वान
सत्तिस्त्वमित्यैव साद्विपश्चयसत्त्वत्वात् पर्वानात्मात् । न च वाक्योर्मित्यत्वे सहकारिकारणानपेक्षयैवावयव
कावकमित्याहुर्वत्ता । ब्रह्मसत्ते केवकावाः कवककारित्वानमुपागमात् । पर्वानकमितिसमन्विता हि ब्रह्मसत्तिः
कावकमित्यो, विभिन्नपर्वानपरित्यक्तस्वैव ब्रह्मसत्त्व कावककारित्ववर्णीते । उपरिपठित्वात्त्व सहकारिकारणानपेक्षया
इति पर्वानकत्वेत्स्वदैव भावाच्च सवदा अपर्चोत्पत्तिप्रसंगः सहकारिकारणानपेक्षयैवर्थः वा ।

—ममेव २,२, ५४ २ ०

इसका भी जो हिन्दी अर्थ आपने किया है उससे और इस छठरफते भी हमारा कोई विरोध नहीं है ।
चूँकि दोनों छठरफोका हिन्दी अर्थ आपने किया है अतः यहाँ पर नहीं लिखा था रहा है । उसे आपने द्वितीय
छठरफे ही देख केमा चाहिये ।

अब यहाँ पर वह प्रश्न कठ्ठा है कि क्या हमारे और आपके मध्य प्रमैवकमकमार्तृवके सम्बन्धित
दोनों छठरफोकी प्रमाणताकी स्वीकार करनेमें विबाध नहीं है तथा वन दोनों ही छठरफोका जो हिन्दी
अर्थ आपने किया है उनसे भी हमें विरोध नहीं है तो फिर विबाधका आचार क्या है ?

इस प्रश्नका उत्तर यह है कि आपने कल्प दोनों छठरफोका हिन्दी अर्थ ठीक करके भी उत्तर
अभिप्राय प्रह्व करनेमें लज्जती कर दी है ।

उक्त दोनों छठरफोमेंसे प्रथम छठरफका अभिप्राय यह है कि यद्यपि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति साधन
साधनीकी अवीनतायें ही हुपा करती हैं परन्तु प्रत्येक प्रकारकी साधनीसे प्रत्येक प्रकारका कार्य उत्पन्न न
होकर साधनीविशेषके कार्यविशेषके उत्पन्न होनेका जो नियम जोकर्म देखा जाता है इसके आचार पर ही
अवीनत्व सम्बन्धी स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है । तात्पर्य यह है कि यद्यपि उत्पत्ति मिट्टीसे ही
होती है पटके साधनमूत्र तंतुमोसे कदापि यद्यपि उत्पत्ति नहीं होती । इसी प्रकार मिट्टीसे यटके उत्पन्न
होनेमें कुम्हारका व्यापार ही अनेकित होता है कुम्हारका व्यापार अनेकित नहीं होता यह जो नियम जोकर्म
देखा जाता है यह नियम व्यापार और निमित्तमूत्र वस्तुमें अनेक-अनेक रंगकी अवीनत्व यद्यपि स्वीकार
किन्ने किता नहीं वन उक्तता है, अतः व्यापारमूत्र वस्तुमें कार्य विशेषकयति परिणत होनेकी और निमित्तमूत्र
वस्तुमें यट व्यापारमूत्र वस्तुको वक्तो यट कार्यकय परिचितिमें यहूयीव केनकी जाये-अपने रंगकी पुनश्च-
पुनश्च अवीनत्व सम्बन्धिता उद्भाव स्वीकार करना आवश्यक है ।

इसी प्रकार दूसरे छठरफका अभिप्राय यह है कि अतिविपश्चय कार्यके प्रति प्रतिनिधत्त वस्तु ही व्यापार
करव होती है । जैसे यटका कार्यके प्रति मिट्टी ही कथावाच करव होती है यह ही ठीक है । परन्तु लुक्

पर्यायोके विभाजनकी अपेक्षा वह मिट्टी जब तक कुशूलरूप पर्यायको प्राप्त नहीं हो जाती है तब तक अथवा क्षणिक पर्यायोके विभाजनकी अपेक्षा वह मिट्टी जब तक कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायरूपताको नहीं प्राप्त हो जाती है तब तक घट कार्यरूपसे परिणत नहीं हो सकती है। इस प्रकार मिट्टीमें पाया जानेवाला मृत्तिकात्वरूप वस्तु-धर्म उसको (मिट्टीकी) घटरूप पर्यायकी उत्पत्तिमें यद्यपि कारण होता है परन्तु जब तक यह मृत्तिकात्वरूप वस्तु-धर्म कुशूल पर्यायरूपतासे अथवा कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायरूपतासे समन्वित नहीं हो जाता तब तक वह मिट्टी घट-कार्यरूपसे परिणत नहीं हो सकती है। चूँकि मिट्टीकी कुशूल पर्यायरूपता अथवा कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायरूपता निमित्तोंके सहयोगकी अपेक्षा रखती है, अतः मिट्टीको जिस समय अनुकूल निमित्तोंका सहयोग प्राप्त हो जाता है उस समयमें ही वह मिट्टी कुशूलरूपता अथवा कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायरूपताको प्राप्त होती है इस तरह कार्यमें न तो सर्वदा उत्पत्तिका प्रसंग उपस्थित हो सकता है और न सहकारी कारणकी व्यर्थता ही सिद्ध होती है।

अब आप अपने गृहीत अभिप्रायके साथ दोनों उद्धरणोंके ऊपर लिखित अभिप्रायोंका मिलान करेंगे तो आपको अभिप्रायके ग्रहण करनेमें अपनी गलतीका पता सहज ही में लग जायगा।

आपने जो अभिप्राय ग्रहण किया है और जिसे हम ऊपर उद्धृत कर आये हैं—यह है कि 'मिट्टी घट-पर्यायके परिणमनके सन्मुख होती है तब दण्ड, चक्र, और पौरुषेय प्रयत्नकी निमित्तता स्वीकृत की गयी है, अन्य कालमें वे निमित्त नहीं स्वीकार किये गये हैं।'

मालूम पड़ता है कि उक्त उद्धरणोंका यह अभिप्राय आपने दूसरे उद्धरणमें पठित 'तदैव' पदके आधारपर ही ग्रहण किया है, परन्तु आपको मालूम होना चाहिये कि उस उद्धरणमें 'तदैव' पदका अभिप्राय यही है कि 'मिट्टीको जिस समय निमित्तोंका सहयोग प्राप्त होता है उस समयमें ही वह मिट्टी कुशूल पर्यायरूपता अथवा कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायरूपताको प्राप्त होती है।'

इस प्रकार हमारे द्वारा और आपके द्वारा गृहीत दोनों पर्यायोंमें जमीन-आसमानका अन्तर देखनेके लिये मिलता है, क्योंकि जहाँ आपके अभिप्रायके आधारपर निमित्तकी कार्यके प्रति व्यर्थता सिद्ध होती है वहाँ हमारे अभिप्रायके आधारपर निमित्तकी कार्यके प्रति सार्थकता ही सिद्ध होती है। अर्थात् आपका अभिप्राय जहाँ यह बतलाता है कि जब उपादान कार्यरूप परिणत होनेके लिये तैयार रहता है तब निमित्त हाजिर रहता है वहाँ हमारा अभिप्राय यह बतलाता है कि जब निमित्तोंका सहयोग उपादानकी कार्योत्पत्तिके लिये प्राप्त होता है उस समयमें ही कार्यकी उत्पत्ति होती है। जैसे साइकलको आप चलाइये, समपर बैठ जाइये और उसे चलाते जाइये, साइकल चलती जायगी और आपको भी वह अभिलपित स्थानपर पहुँचा देगी।

आपने जो यह लिखा है कि दण्ड, चक्र आदिमें निमित्तता उसी समय स्वीकार की गई है जब मिट्टी घट-पर्यायके परिणमनके सन्मुख होती है, अन्य कालमें वे निमित्त नहीं स्वीकार किये गये हैं। इस विषयमें हमारा कहना यह है कि कुम्हार, दण्ड, चक्र आदिमें घटके प्रति निमित्त कारणताका अस्तित्व उपादानभूत वस्तुकी तरह नित्यशक्तिके रूपमें तो पहले भी पाया जाता है, क्योंकि कार्योत्पत्तिके लिये उपादानभूत वस्तुके सग्रहकी तरह निमित्तभूत वस्तुका भी लोभमें सग्रह किया जाता है। यह बात दूसरी है कि उपादान और निमित्त दोनों ही प्रकारकी वस्तुओंका उपयोग कार्योत्पत्तिके अवसर पर ही हुआ करता है, इसलिये आपका वैसा लिखना भी गलत है।

बड़े खेती बाट है कि आपने अपने पक्ष के समर्थन में बड़ी बड़ी और जितने आगम के सङ्ग्रह दिये हैं उतन सभ इस प्रकार की समितियाँ बन गयी हैं। हमारे आपने चिन्तन है कि आगम के वर्णों का अभिप्राय विस्तृत स्वाभाविक ढंग से आगम के दूसरे वर्णों के साथ समन्वयपूर्ण पद्धतिको अपनाते हुए प्रकरण आधिको लक्ष्य में रखकर वाचस्पत्यास पदों की सार्थकता प्र-वर्णों की विषय-भर्मज्ञता साहित्यिक ढंग और भाषा-पाठित्व आदि उपयोगी बातों को लक्ष्य में रखकर ही ग्रहण कीजिये अन्यथा इस तरह की प्रवृत्ति का परिणाम जीवन-संस्कृतिके विपरीत जाने पकड़कर बड़ा भयानक होता जिसके विपरीत यदि जीवित रहे तो हम और आप सभी पछतायेंगे। अस्तु।

आगे आपने लिखा है कि सहाकारी कारण सापेक्ष विविध पर्यायसहित मुक्त इच्छाशक्ति ही कार्यकारी भागी नहीं है केवल उदासीन वा प्रेरक निमित्तों के बख़्तर मात्र इच्छाशक्ति में ही इच्छा के मार्ग नहीं होता बल्कि तो आपने ठीक लिखा है परन्तु इसके आगे आपने जो यह लिखा है कि यदि इच्छाशक्ति को बाह्य निमित्तों के बख़्ते कार्यकारी मान लिया जाये तो चने में भी रोहूँ की उत्पत्ति होने लगे।

इस विषय में हमें यह कहना है कि पर्याय-शक्तियों के अपेक्षाग्रहित केवल इच्छाशक्ति की निमित्तों के बख़्तर हम भी कार्यकारी नहीं मानते हैं किन्तु हम आपके समान ऐसा भी नहीं मानते कि कार्य निमित्तों की अपेक्षाग्रहित केवल विविध पर्यायशक्तियों मुक्त इच्छाशक्ति मात्र ही उत्पन्न हो जाता करता है तथा ऐसा भी नहीं मानते कि सहाकारी कारणों के अपेक्षाग्रहण के बख़्ते केवल इच्छा ही होता है कि सहाकारी कारणों की उपस्थिति बड़ीपर नियम से रहा हो करती है उसका बड़ीपर कभी अभाव नहीं होता। हम तो ऐसा मानते हैं कि एक तो उस पर्यायशक्ति की उत्पत्ति सहाकारी कारणों के सहयोग से ही होती है, दूसरे पूर्व पर्यायशक्ति विविध इच्छाशक्ति निमित्तों का वस्तुविक सहायोग निमित्तों पर ही उत्तर पर्यायशक्ति नामको उत्पन्न करती है और फिर उस उत्तर पर्यायशक्ति विविध इच्छाशक्ति भी यदि निमित्तों का अनुकूल सहयोग दिक जाये तो उस उत्तर पर्यायशक्ति की उत्तर पर्यायशक्ति उत्पन्न कर देती है तथा यदि अनुकूल निमित्तों का सहयोग प्राप्त नहीं होता तो वर्तमान पर्याय-शक्तियों विविध इच्छाशक्ति उत्पन्न पर्यायशक्ति उत्तर समवर्ती विविध पर्यायशक्ति उत्पन्न करने में सफल हो सफल रहेगी ? फिर तो उससे सभी कारणों उत्पत्ति होगी जिसके अनुकूल उस समय निमित्त उपस्थित होवे। इसीमें आपने जो प्रकृत में चने में रोहूँ की उत्पत्तिके प्रसक्त होने की उत्पत्ति हमारे सामने उपस्थित की है उस उत्पत्तिका हमारे सामने उपस्थित करना कुछ बर्न नहीं रखता है, क्योंकि अन्य अनेक क्षणिकों के रहते हुए भी जन्म में रोहूँ के उत्पन्न करने की क्षमता नहीं है।

आगे आपने 'यदि इच्छाशक्ति को बाह्य-निमित्तों के बख़्ते कार्यकारी मान लिया जाये तो चने में रोहूँ की उत्पत्ति होने लगे' इस उत्पत्तिके उपस्थित करने में जो यह किन्तु दिया है कि 'नवोक्ति रोहूँ स्वयं इच्छा नहीं है किन्तु पुद्गल इच्छा की एक पर्याय है, अतएव रोहूँ पर्याय विविध पुद्गल इच्छा बाह्य-कारणसंश्लेष केन्द्रिक संक्राणिक कार्यक्षमते परिणत होता है। यदि विविध पर्यायग्रहित इच्छा सामान्यतः निमित्तों के बख़्तर रोहूँ की संक्राणिक पर्यायशक्ति उत्पत्ति मात्र की जाये तो जो पुद्गल अनात्म है व पुद्गल होने से उससे भी रोहूँ का पर्यायशक्ति उत्पत्ति होवे लगेगी।

इसमें हमारा कहना यह है कि आपने रोहूँ पर्यायविशिष्ट पुद्गल इच्छा को बाह्य-कारणसंश्लेष होने पर ही रोहूँ संक्राणिक कार्यक्षमते परिणत होता लिखा है तो यह यदि आपने बुद्धिमानसे न लिखकर बुद्धिपूर्वक ही लिखा है तो इसके दो कार्यक प्रति निमित्त कारणों की सार्थकता ही समर्थन होता है। इस तरह आपके द्वारा स्वीकृत कार्यक प्रति निमित्त कारणों की कार्यक्षमता का आपकी ही द्वारा चर्चन हो जाता है, क्योंकि हम

भी तो यही कहते हैं कि गेहूँसे जो गेहूँकी अकुरादिरूपसे पर्याय बनती है वह बाह्य निमित्तोका सहयोग मिश्रणपर ही बनती है। अर्थात् यदि बाह्य-निमित्तोके सहयोगके अभावमें ही गेहूँसे उक्त अकुरादिरूप पर्यायकी उत्पत्ति स्वीकार की जाती है तो फिर कोठीमें रखे हुए गेहूँमें भी निमित्तकी सहायताके बिना उक्त अकुरादिरूप पर्यायकी उत्पत्ति होने लगेंगे। तात्पर्य यह है कि कोठीमें रखे हुए गेहूँमें हमारे समान आपने भी गेहूँकी अकुरोत्पत्तिकी योग्यता (उपादान शक्ति) को उक्त लेखद्वारा स्वीकार कर लिया है, क्योंकि उक्त लेखमें आपने यही तो लिखा है कि गेहूँ पर्याय विशिष्ट पुद्गल द्रव्य बाह्य कारण सापेक्ष गेहूँके अकुर आदि कार्यरूप परिणत होता है। अब यदि कोठीमें रखे हुए उस गेहूँसे गेहूँका अकुर उत्पन्न नहीं हो रहा है तो इसका कारण सिर्फ बाह्य-निमित्तोके सहयोगका अभाव ही हो सकता है, अन्य कोई नहीं। इस प्रकार कार्यके प्रति जब निमित्त कारणकी आप ही सायकता सिद्ध कर देते हैं तो वह जैसे अकिञ्चित्कर नहीं रह जाता है वैसे ही वह कल्पनारोपित भी नहीं रहता है। हमारा प्रयास आपसे इतनी ही बात स्वीकृत करानेका है।

वैसे आपके इस मन्तव्यसे हम सहमत नहीं हो सकते हैं कि 'पुद्गलरूप द्रव्यशक्ति ही गेहूँरूप पर्याय विशिष्ट होकर गेहूँरूप पर्यायकी उत्पन्न करती है—ऐसा कार्यकारणभाव यहाँपर स्वीकार किया गया है' किन्तु गेहूँ नामका पुद्गल द्रव्य अनुकूल निमित्तके सहयोगसे गेहूँरूप अकुरोत्पत्तिके योग्य विशिष्ट पर्यायको प्राप्त होनेपर अनुकूल निमित्त सहयोगसे ही गेहूँरूप अकुरोत्पत्ति अपनेमें कर लेता है ऐसा ही कार्यकारणभाव यहाँपर ग्रहण करना उचित है। अब इस रूपसे भी चनेसे गेहूँकी उत्पत्तिके प्रसवक होनेकी आपत्ति उपस्थित नहीं होती है।

यह जो आपने कहा है कि 'गेहूँ स्वयं द्रव्य नहीं है, किन्तु पुद्गल द्रव्यकी एक पर्याय है' सो इसके विषयमें भी हमारा कहना यह है कि गेहूँ एक पुद्गल द्रव्यकी पर्याय नहीं है, किन्तु अनेक पुद्गल द्रव्य मिश्रित होकर एक गेहूँरूप स्कन्ध पर्यायरूपताको प्राप्त हुए हैं, इसलिए जिस तरह आत्मा कर्म नोकर्मरूप पुद्गलोके साथ मिश्रित होकर दोनोंका एक पिण्ड बना हुआ है उसी प्रकार नाना अणुरूप पुद्गल द्रव्योका भी परस्पर मिश्रण होकर एक गेहूँरूप पिण्ड बन गया है। आगममें यद्यपि पुद्गल स्कन्धोको पुद्गल द्रव्यकी पर्याय भी कहा गया है परन्तु इसका आशय इतना ही है कि नाना अणुरूप द्रव्योंने मिलकर अपनी एक स्कन्ध पर्यायरूप स्थिति बना ली है। यदि आप गेहूँ आदि स्कन्धोको पुद्गल द्रव्यकी पर्याय स्वीकार करते हैं तो यह हमारे लिए तो अनिष्ट नहीं है। परन्तु ऐसा माननेपर आपके सामने बन्धरूप सयोगकी वास्तविक स्थिति स्वीकार करनेका प्रसंग उपस्थित हो जायगा, लेकिन श्री प० फूलचन्दजी जैनने अपनी जैनतत्त्वमीमासा पुस्तकमें सयोगको अवास्तविक ही स्वीकार किया है वह कथन निम्न प्रकार है—

‘जीवकी ससार और मुक्त अवस्था है और वह वास्तविक है—इसमें सन्देह नहीं। पर इस आधारसे कर्म और आत्माके सश्लेष सम्बन्धको वास्तविक मानना उचित नहीं है। जीवका ससार उसकी पर्यायमें ही है और मुक्ति भी उसीकी पर्यायमें है। ये वास्तविक हैं और कर्म तथा आत्माका सश्लेष सम्बन्ध उपचरित है। स्वयं सश्लेष सम्बन्ध यह शब्द ही जीव और कर्मके पृथक्-पृथक् होनेका ख्यापन करता है।’—जैनतत्त्वमीमासा विषयप्रवेश प्रकरण पृष्ठ १८

यहाँपर उन्होंने (प० फूलचन्दजीने) सश्लेष सम्बन्धको उपचरित माना है और उपचरित शब्दका अर्थ आप सब कल्पनारोपित ही करते हैं।

अब उक्त कथनके अनुसार कावकारपदायका वास्तविक आधार क्या है? इसपर थोड़ा विचार कर केना आवश्यक जान पड़ता है।

मिट्टी बटका कारण है—इस वाक्यका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि मिट्टीरूप पर्यायवाचिक विधिष्ट पुरुषरूप इत्यपत्ति बटका कारण है किन्तु उक्त वाक्यका यही अर्थ समझना चाहिये कि स्त्रुष पर्यायोक्त अनेका बटरूप कार्वाण्यवहित पुरुषवर्ती ब्रह्मरूप पर्यायवाचिकसे विधिष्ट तथा तापिक पर्यायोक्त अनेका बटरूप कार्वाण्यवहित पूर्व व्यववर्ती पर्यायवाचिकसे विधिष्ट मिट्टीरूप इत्यपत्ति बटका कारण है। इसी प्रकार मैट्टू मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिमें कारण है—इस वाक्यका यह अर्थ नहीं समझना चाहिये कि मैट्टूरूप पर्यायवाचिक विधिष्ट पुरुषरूप इत्यपत्ति मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिमें कारण है, किन्तु उक्त वाक्यका यही अर्थ समझना चाहिये कि स्त्रुष पर्यायोक्त अनेका मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिकर कार्वाण्यवहित पुरुषवर्ती अर्थमें वपनरूप पर्यायवाचिक-विधिष्ट तथा तापिक पर्यायोक्त अनेका मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिका कार्वाण्यवहित पूर्व व्यववर्ती पर्यायवाचिक विधिष्ट मैट्टूरूप इत्यपत्ति ही मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिमें कारण है।

इसका कारण यह है कि बटरूप कार्यके उत्पन्न होनेमें मिट्टी पुरुषरूपवाची पर्यायवाचिक कारण नहीं बन रही है किन्तु स्वयं एक वीरवर्तिक इत्यपत्ति ही बन रही है। इसी प्रकार मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिकर कार्यके उत्पन्न होनेमें मैट्टू की पुरुषरूप इत्यपत्ति पर्यायवाचिक कारण नहीं बन रहा है, किन्तु स्वयं एक वीरवर्तिक इत्यपत्ति ही कारण बन रहा है। इस तरह बटकी उत्पत्तिमें मिट्टीमें विद्यमान पुरुषरूप नामका इत्याद्य इत्यपत्ति रूपसे कारण न होकर उस मिट्टीमें ही विद्यमान मृत्तिकात्व नामका इत्याद्य ही इत्यपत्तिरूपसे कारण होता है और तब स्त्रुष पर्यायोक्त अनेका मिट्टीका बटरूप कार्वाण्यवहित पूर्ववर्ती ब्रह्मरूप पर्यायवाचिक तथा तापिक पर्यायोक्त अनेका उस मिट्टीका ही बटरूप कार्वाण्यवहित पूर्व व्यववर्ती पर्यायवाचिक पर्यायवाचिकरूपसे कारण होता है। इसी प्रकार मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिमें मैट्टूमें विद्यमान पुरुषरूप नामका इत्याद्य इत्यपत्तिरूपसे कारण न होकर उस मैट्टूमें ही विद्यमान मैट्टूना (गोबुमल बर्न) नामका इत्याद्य ही इत्यपत्तिरूपसे कारण होता है और तब स्त्रुष पर्यायोक्त अनेका मैट्टूका मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिकर कार्वाण्यवहित पूर्ववर्ती अर्थमें वपन रूप पर्यायवाचिक तथा तापिक पर्यायोक्त अनेका उस मैट्टूका ही मैट्टूकी अङ्कुरोत्पत्तिकर कार्वाण्यवहित पूर्व व्यववर्ती पर्यायवाचिक पर्यायवाचिक पर्यायवाचिकरूपसे कारण होता है।

उपनुक्त कथनसे अब यह बात सिद्ध हो जाती है कि हमारे मतानुसार मैट्टूकी उत्पत्ति मिट्टीसे ही होती है और मैट्टूके अङ्कुरकी उत्पत्ति मैट्टूसे ही होती है तो चनेसे मैट्टूके अङ्कुरकी उत्पत्तिकी प्रवृत्ति होनेकी भी आपत्ति आपने हमारे समक्ष अवस्थित की है उक्तका निरासन अपने आप ही हो जाता है। इस प्रकार जो कार्यकारणवाचकी व्यवस्था और संसृष्टिके अनुसार वाच्य प्रमाणोंके आधारपर बनती है उसका कम निम्न तरहसे समझना चाहिए—

भूमि मिट्टी आदि सृजनीय विधिष्ट परम्परके रूपमें व्यावहारिकसे ही नहीं जा रही है और इसी तरह बलवत्काय एक नहीं जानेवाली है और अब मिट्टी आदि सृज्य वस्तुवस्तु कथनके आधारपर अब ही सिद्ध होते हैं तो चनेसे चनेवाके मृत्तिकात्व आदि इत्याद्य भी सिद्ध ही सिद्ध होते हैं। मृत्तिकासे बटकी उत्पत्तिमें यह मृत्तिकात्व बर्न ही मिट्टीमें पायी जानेवाली मृत्तिका व्यावहारिक बन्ति है। यह व्यावहारिक सिद्धि बालमें पड़ी हुई मिट्टीमें भी पायी जाती है, लेकिन भूमि बालमें पड़ी हुई उस मिट्टीसे बालमें पड़े-पड़े अपनेआप बटका बनना असम्भव है, बलवत् बलवत् व्यावहारिक बन्तिवाची बाल करके कुम्हार बालमें पड़ी हुई उस मिट्टीको बड़ा

वनानेके उद्देश्यसे अपने घर ले आता है और यहींसे फिर कुम्हारके व्यापारके सहयोगसे उस मिट्टीकी घट निर्माणके अनुकूल स्थूल पर्यायोंको अपेक्षा उत्तरोत्तर विकासरूप पिण्ड, स्थास, कोश और कुशूल आदि अवस्थाएँ तथा क्षणिक पर्यायोंको अपेक्षा एक-एक क्षणकी एक-एक पर्यायिके रूपमें उत्तरोत्तर विकासरूप अवस्थाएँ चालू हो जाती हैं। ये सब पिण्डादिरूप स्थूल अवस्थाएँ या क्षण-क्षणकी सूक्ष्म अवस्थाएँ एकके बाद एकके क्रमसे कुम्हारके क्रमिक व्यापारके अनुसार ही हुआ करती हैं, अतः इन्हें घटकी उत्पत्तिके अनुकूल उस मिट्टीको घटकी अनित्य उपादान शक्तिके रूपसे ही आगममें स्वीकार किया गया है। प्रमेयकमलमार्तण्डके 'यच्चोच्यते' इत्यादि कथनका अभिप्राय यही है।

इस प्रकार घट निर्माणकी स्वाभाविक योग्यताको धाम्ग्य करनेवाली खानकी मिट्टीमें घट निर्माणके उद्देश्यसे किये जानेवाले कुम्हारके दण्डादिसापेक्ष व्यापारके सहयोगसे घट निर्माणके अनुकूल पिण्डादि नाना क्षणवर्ती स्थूल पर्यायो अथवा क्षण-क्षणमें पर्याय मान सूक्ष्म पर्यायोंका उत्तरोत्तर विकासके रूपमें उत्तर पर्यायिका उत्पाद तथा पूर्व पर्यायिका विनाश होता हुआ अन्तमें घटका निर्माण हो जाता है और तब उस घटनिर्माण की समाप्तिके साथ ही कुम्हार अपना भी व्यापार समाप्त कर देता है। यही प्रक्रिया गेहूँसे गेहूँकी अक्रुरोत्पत्तिके विषयमें तथा सभी कार्योंके विषयमें भी लागू होती है।

तात्पर्य यह है कि मिट्टीसे घटके निर्माणमें कुशल कुम्हार सर्वप्रथम खानमें पड़ी हुई उस मिट्टीमें घट रूपसे परिणत होनेकी जिस योग्यताकी जाँच कर लेता है उस योग्यताका नाम ही मिट्टीमें विद्यमान घट निर्माणके लिये नित्य उपादान शक्ति है, क्योंकि यह स्वभावतः उस मिट्टीमें पायी जाती है। कुम्हार इस योग्यताको उसमें पैदा नहीं करता है, इसीको अभिमुखता, सम्मुखता, उत्सुकता आदि शब्दोंसे आगममें पुकारा गया है। खानमें पड़ी मिट्टीमें उक्त प्रकारकी योग्यता जाँच करनेके अनन्तर उस मिट्टीको घर लाकर कुम्हार उसमें स्वाभाविकरूपसे विद्यमान उस योग्यताके आधार पर दण्ड, चक्र आदि आवश्यक अनुकूल सामग्रीकी सहायतासे अपने व्यापार द्वारा उस मिट्टीसे निम्न क्रमपूर्वक घटका निर्माण कर देता है—

कुम्हारका वह व्यापार पहले तो उस मिट्टीको खानसे घर लानेरूप ही होता है, फिर वह उसे घट निर्माणके अनुकूल तैयार करनेमें अपना व्यापार करता है। इसके अनन्तर उस कुम्हारके व्यापारसे ही वह मिट्टी पिण्ड बन जाती है और फिर उसी कुम्हारके व्यापारके सहारेसे ही वह मिट्टी क्रमसे स्थास, कोश और कुशूल बनकर अन्तमें घट बन जाती है। इस प्रक्रियामें कुम्हारके व्यापारका सहयोग पाकर उस मिट्टीमें क्रमशः पिण्ड, स्थास, कोश, कुशूल और घटरूपसे उत्तरोत्तर जो परिवर्तन होते हैं मिट्टीमें होनेवाले इन परिवर्तनोंमेंसे पूर्व-पूर्वके परिवर्तनको आगे आगेके परिवर्तनके लिये योग्यता, अभिमुखता, सम्मुखता या उत्सुकता आदि नामोंसे पुकारी जानेवाली अनित्य उपादान शक्तिके रूपमें आगमद्वारा प्रतिपादित किया गया है। पूर्वका परिवर्तन ही जानेपर ही उत्तरका परिवर्तन होया है, अतः पूर्व परिवर्तनको उत्तर परिवर्तनके लिये उपादान कहा गया है और चूँकि ये सब परिवर्तन दण्डादि अनुकूल निमित्तोंके सहयोगसे होनेवाले कुम्हारके व्यापारके सहारे पर ही हुआ करते हैं तथा इनमें पूर्व परिवर्तनका रूप ही कुम्हारके व्यापार द्वारा बदलकर उत्तर परिवर्तनका रूप विकसित होता है, अतः इन्हें अनित्य माना गया है।

इसका मतलब यह हुआ कि खानमें पड़ी हुई मिट्टीमें जो मृत्तिकात्व घर्म पाया जाता है वह उसका निजी स्वभाव है और चूँकि उसके आधार पर ही घट निर्माणकी भूमिका प्रारम्भ होती है एव घटका निर्माण हो जाने पर भी उसका नाश नहीं होता है, अतः उसे घट निर्माणकी नित्य उपादान शक्तिमें अन्तर्भूत करना चाहिये तथा इसके अनन्तर कुम्हारके व्यापारके सहारे पर क्रमसे जो जो परिवर्तन उस मिट्टीमें होते जाते हैं वे

सब परिवर्तन पूर्व पूर्व परिवर्तनके नाम और उत्तर उत्तर परिवर्तनके लिये कागज है। जहाँ इन्हें बट निर्माणकी अधिकता तथा अधिकतासे बन्दर्तन करना चाहिए। किन्तु यही वर हमारा विशेष समझना चाहिये कि इन सब परिवर्तनमें अन्तिम परिवर्तन बट निर्माणकी सम्पन्नताकी ही माता मया है। कागज कि कुम्हारके व्यापारका अन्तिम समय यही रहता है। अब हमारा बन्दर्तन केवल कार्योंमें ही होता है। कारभारमें नहीं। यही कारण है कि उसकी सम्पन्नताके बाद ही कुम्हार अपना व्यापार भी बन्द कर देता है।

इन सब परिवर्तनको यही वर बीना पिछ स्थाय कोश कुम्हार और बटरूप स्थाय परिवर्तनमें विभक्त किया गया है। बीना ही चाहो दो एक एक व्यवस्था परिवर्तनमें कपड भी उम् विभक्त कर सकते हो। क्योंकि प्रत्येक इस बातका नहीं है कि इन सब परिवर्तनको विभाजन पिछादि स्थाय पयोगके लिये किया जाय। अथवा अधिक पयोगके लिये किया जाय? किन्तु प्रत्येक यह है कि ये सब परिवर्तन एकके बाद एक करते अपने आप होते चले जाते हैं। या जैसे जैसे कुम्हारका व्यापार आगे होता जाता है। जैसे जैसे ये परिवर्तन भी आगे बढ़ते जाते हैं?

उक्त प्रश्नका जो समाधान अनुभव एवं बीना व्यापारमायाके आधार पर हमने अपनी प्रतिक्रिया में किया है वह यह है कि उक्त तथा परिवर्तन कुम्हारके व्यापारके सहारे वर ही हुआ करते हैं। अपने आप नहीं। अब उदाहरण के योग्यताको समझ सकते हुए अब जैसे निमित्त मिलते हैं बीना ही परिवर्तन बन्दगी अपनी योग्यताके अनुसार हुआ करता है—जहाँ मायाका प्रभाव नहीं है। इसका ही नहीं कार्यके प्रति हमारे ध्यानको जो आत्ममें स्वीकृति की पयोग है। उसकी कार्यवृत्ता भी इसी लिये ही सक्रिय है। अथवा नहीं वह सब पूर्वमें स्पष्ट किया था चुका है।

आपका कहना है कि मुख्य विचार उदाहरणका है। क्योंकि उदाहरणकी कार्योन्मुखिके लिये ठीक हो जानेपर निमित्त मिलते ही हैं। लेकिन हमारा कहना—बीना कि ऊपर पिछ किया था चुका है—यह है कि कार्योन्मुखिके लिये उदाहरणकी ठीक हो निमित्तके प्रकार ही हुआ करते हैं।

यद्यपि केवल स्व प्रत्येकके आधारपर होनेवाला कार्य-विधि की परंपरा वारं-प्रवाहकाले अनादि कालमें चलो वा रहो है। जो अन्तः कायक वह अपनी ही आयो। पशुपुत्र ज्ञान-वृद्धिकाले परिवर्तनकी परंपराका अन्तर्गत ही काय विधिमें होता है। इसी प्रकार स्वप्रत्येकके आधारपर होनेवाली कार्य-विधि की वृत्त-नी परंपरा भी ऐसी ही रहो है। जो अनादि कालसे वाराप्रवाहकाले चली आ रहो है और अन्तः कायक चलती ही आयो। जैसे परिवर्तनकी वस्तुओंके निमित्तके वाराप्रवाह वर अन्तर्गत तथा वाय वस्तुके स्वभावोंके जो परिवर्तन होता रहता है वह अपनी ओरिमें जाता है। क्योंकि वह स्वपरप्रत्येक होता हुआ अनादि कालसे वाराप्रवाहकाले चलता आ रहा है और अन्तः कायक इसी लिये चलता ही आयो। ओरके लिये हमारा इन दोनों प्रकारके परिवर्तनकी नहीं है। परन्तु स्वपरप्रत्येकके आधारपर ही होनेवाली वटादि कार्यविधि की परंपरा ऐसी नहीं है। जो अनादि कालसे अन्तः कायक वाराप्रवाहकाले चलने वाली हो। क्योंकि वटादि कार्यविधि की परंपरा ओरमें और ही चलनेमें आयो है। जैसे कालमें किन्तु अनादि कालसे पड़ी हुई चली आ रही है और यह निश्चित है कि अनादि कालसे अन्तर्गत कालमें पड़े रहते हुए उनसे बटरूप पयोगका निर्माण स्वतः अथवा स्व और वरके सहवासे न हो हुआ न चली होनेवाला है। इनके विरुद्ध वह वाय अथवा स्वतः आयो है कि आयो पड़ी हुई वट किन्तुमें फुल किन्तुकी कुम्हार अपनी आधारभूत और आधारोंके आधारपर चलनेके लक्ष्यमें वटावर अपने वर लगता है और अब वह कुम्हार

प्रत्यय परिणमन कथञ्चित् अर्थात् अपने उक्त व्यवहारस्वरूपकी अपेक्षा वचन तथा ज्ञानरूप व्यवहारनयका विषय होता है ।

यह बात भी हम पूर्वमें बतला चुके हैं कि निश्चयरूप अर्थ और व्यवहाररूप अर्थ ये दोनों ही पदार्थके अंश हैं यही कारण है कि ये दोनों अंश क्रमशः निश्चय और व्यवहार दोनों नयोंके परस्पर सापेक्ष होकर ही विषय होते हैं अर्थात् जहाँ वस्तुके निश्चयरूप अर्थाशका प्रतिपादन वचनरूप निश्चयनय द्वारा किया जाता है वहाँपर वचनरूप व्यवहारनयद्वारा प्रतिपादित व्यवहाररूप अर्थाशका नियमसे आक्षेप होता है । इसी प्रकार जहाँ वस्तुके व्यवहाररूप अर्थाशका प्रतिपादन वचनरूप व्यवहारनयद्वारा किया जाता है वहाँपर वचनरूप निश्चयनयद्वारा प्रतिपादित निश्चयरूप अर्थाशका नियमसे आक्षेप होता है । यही प्रक्रिया ज्ञानरूप निश्चय और व्यवहार नयोंद्वारा ज्ञाप्य निश्चय और व्यवहाररूप अर्थाशका ज्ञान करनेके विषयमें भी लागू कर लेना चाहिये ।

यदि एक अर्थाशके प्रतिपादन अथवा ज्ञानके साथ दूसरे अर्थाशका प्रतिपादन अथवा ज्ञान न हो तो ऐसी हालतमें सिर्फ एकका प्रतिपादक वचननय अथवा ज्ञापक ज्ञाननय दोनों ही गलत हो जावेंगे । यहाँपर स्पष्टीकरणके लिये यह दृष्टान्त दिया जा सकता है कि—वस्तुकी नित्यताका प्रतिपादन द्रव्यस्वरूपसे निश्चयनयात्मक वचनद्वारा तथा उसका ज्ञान भी द्रव्यस्वरूपसे निश्चय नयात्मक ज्ञानद्वारा यदि होता है तो इन्हें तभी सत्य माना जा सकता है जब कि पर्यायरूपसे उसकी अनित्यताका व्यवहारनयात्मक वचनद्वारा होनेवाला प्रतिपादन और व्यवहारनयात्मक ज्ञानद्वारा होनेवाला ज्ञान भी हमारे लक्ष्यमें हो । इसी प्रकार वस्तुकी अनित्यताका प्रतिपादन पर्यायरूपसे व्यवहारनयात्मक वचनद्वारा तथा उसका ज्ञान भी पर्यायरूपसे व्यवहारनयात्मक ज्ञानद्वारा यदि होता है तो इन्हें भी तभी सत्य माना जा सकता है जब कि द्रव्यस्वरूपसे उसकी नित्यताका निश्चयनयात्मक वचनद्वारा होनेवाला प्रतिपादन और निश्चयनयात्मक ज्ञानद्वारा होनेवाला ज्ञान भी हमारे लक्ष्यमें हो । ऐसा न होकर यदि अनित्यतासे निरपेक्ष केवल नित्यताका या नित्यतासे निरपेक्ष केवल अनित्यताका प्रतिपादन किसी वचनद्वारा हो रहा हो, इसी तरह अनित्यतासे निरपेक्ष केवल नित्यताका या नित्यतासे निरपेक्ष केवल अनित्यताका ज्ञान किसी ज्ञानद्वारा हो रहा हो तो इस प्रकारके वचन तथा ज्ञान दोनों ही नयात्मक नहीं रहेंगे, क्योंकि इनके विषयभूत नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों ही पदार्थके अंशके रूपमें नहीं किन्तु पूर्ण पदार्थके रूपमें ही वचनद्वारा प्रतिपादित होंगे और ज्ञानद्वारा ज्ञात होंगे । तब ऐसी हालतमें यदि उस नित्यतामें अभेदात्मकरूपसे अनित्यताका अथवा उस अनित्यतामें अभेदात्मकरूपसे ही नित्यताका अंश यदि समाया हुआ होगा तो उनके प्रतिपादक वचनो तथा उनके ज्ञापक ज्ञानोंको नयकोटिमें अन्तर्भूत न करके प्रमाणकोटिमें ही अन्तर्भूत करना होगा और यदि वस्तुमें नित्यताके द्वारा अनित्यताका अथवा अनित्यताके द्वारा नित्यताका सर्वथा लोप किया जा रहा होगा तो उस हालतमें उनके प्रतिपादक वचनो तथा ज्ञापक ज्ञानोंको प्रमाणाभासोंकी कोटिमें पटक देना होगा, क्योंकि पदार्थ न तो सर्वथा नित्य ही है और न सर्वथा अनित्य ही है ।

इसका तात्पर्य यह है कि जब वस्तु जैन-मान्यताके अनुसार कथञ्चित् अर्थात् निश्चय (द्रव्यत्व) रूपसे नित्य मानी गयी है तो इसका आशय यह भी है कि वह कथञ्चित् अर्थात् व्यवहार (पर्याय) रूपसे अनित्य भी है । इसी प्रकार जब वस्तु जैन-मान्यताके अनुसार कथञ्चित् अर्थात् व्यवहार (पर्याय) रूपसे अनित्य मानी गयी है तो इसका आशय यह भी है कि वह कथञ्चित् अर्थात् निश्चय (द्रव्यत्व) रूपसे नित्य भी है । इस प्रकार जैन मान्यताके अनुसार जब निश्चयनय वस्तुकी नित्यताको विषय करता है तो उसी समय

एक बात और है कि यदि अद्भूत व्यवहारनयका विषय अवास्तविक अर्थात् कल्पनारापित होकर अनात्मक हो है तो फिर उगते (अगद्भूत व्यवहारनयके) उपचरित अगद्भूत व्यवहारनय और अनुपचरित अगद्भूत व्यवहारनय ऐसे दो भेद करना अनपगत हो जा जाता है। कारण कि अनात्मक वस्तुमें उपचरित और अनुपचरितता भेद होता असंभव हो है।

वृद्धव्यसग्रहमें अगद्भूतव्यवहारनयक वस्तु अनुपचरित अगद्भूतव्यवहारनय और उपचरित अगद्भूतव्यवहारनय दो भेद मानकर उगते अलग अलग उदाहरण देने का आशय यहाँ है कि वृद्धव्यसग्रहके कर्ता की दृष्टिमें अगद्भूतव्यवहारनयका विषय वास्तव व्यवहार अनात्मक वस्तु न होकर नात्मक वस्तु हो है। दाता का जन्तु भी विलकुल स्पष्ट साक्ष्य पता रहा है जगत् जीवों पाया जानेवाला ज्ञानावरणादि आठ कर्मों तथा भौतिक आदि शरीरोंका कर्तृत्व अनुपचरित अगद्भूत व्यवहार है और उत्तम (जीवमें) पाया जानेवाला घट-पटादि पदार्थोंका कर्तृत्व उपचरित अगद्भूत व्यवहार है। इस भेदका कारण यह है कि ज्ञानावरणादि तथा और भौतिक आदि शरीरोंका निर्माण जीव अपनेसे अप्रत्यक्ष रूपमें ही किया करता है तथा घट-पटादि का निर्माण वह अपनेसे प्रत्यक्ष रूपमें किया करता है।

यदि कहा जाय कि तत्सार्थसूत्रक सूत्र 'सद्द्रव्यलक्षणम्' (अ० ५ सू० २६) के अनुसार सत्त्व वस्तुका निज स्वरूप होते हुए भी उसे नत्त्वार्थसूत्रके सूत्र 'उत्पादव्ययघ्राव्ययुक्त सत्' (अ० ५ सूत्र ३०) के अनुसार उत्पाद, व्यय और घ्राव्य स्वभाववाला स्वीकार किया गया है। इसका फलितार्थ यह है कि वस्तुमें परिणमन स्वभावमें ही हुआ करता है। उनमें निमित्तकारणके सहयोगकी आवश्यकताकी स्वीकार करना अनुपगत हो है।

तो इस विषयमें हमारा कहना यह है कि 'उत्पादव्ययघ्राव्ययुक्त सत्' इस सूत्रके अनुसार वस्तु परिणमनस्वभाववाली है—यह तो ठीक है, परन्तु वह परिणमन स्वप्रत्ययके समान स्वपरप्रत्यय भी होता है इसका निषेध तो उक्त सूत्रमें होता नहीं है। यही कारण है कि वस्तुके स्वपरप्रत्यय परिणमनोकी सत्ता आगममें स्वीकार की गयी है तथा जैन-तत्त्वमीमाणा में शो प० फूचन्द्रजीने और प्रश्न न० ११ में आपने भी वस्तुके स्वपरप्रत्यय परिणमनोकी स्वीकार किया है। अतः आपके द्वारा अपने प्रत्युत्तरमें यह लिखा जाना कि—

'जब प्रत्येक द्रव्य सद्रूप है और उगको उत्पाद-व्यय-घ्राव्य स्वभाववाला माना गया है तो ऐसी अवस्थामें उसके उत्पाद-व्ययको अन्य द्रव्यके कर्तृत्व पर छोड़ दिया जाय और यह मान लिया जाय कि अन्य द्रव्य जब चाहें उसमें किसी भी कार्यको उत्पन्न कर सकता है तो यह उसके स्वतन्त्र सत् स्वभावपर आघात ही है।'—अनपगत हो है। आपको परिणमनकी स्वपरप्रत्ययता भेजे ही विडम्बना प्रतीत होती हो, परन्तु यह व्यवस्था आगमके साथ-साथ प्रत्यक्षके और तकके भी प्रतिकूल नहीं है। यह बात पूर्वमें विस्तारपूर्वक सिद्ध की जा चुकी है।

आचार्योंने जो प्रत्येक कायमें अपने उपादानके साथ अन्तर्व्याप्ति और निमित्तोंके साथ वहिर्व्याप्ति स्वीकार की है उसका आशय यही है कि उपादान चूँकि कायरूप परिणत होता है, अतः उसके साथ कार्यकी अभिन्नता होनेके कारण वही अन्तरंग व्याप्ति बतलायी गयी है और निमित्त चूँकि कार्यरूप परिणत नहीं होता, वह तो केवल कार्योत्पत्तिमें सहयोगी होता है इसलिये उसके साथ कार्यकी पृथक्ता बनी रहनेके कारण वही वहिर्व्याप्ति स्वीकार की गयी है। पूर्वमें हम बतला भी चुके हैं कि उपादानकी कायके साथ एकद्रव्य-

अमपुरनगरे वस्तुकी अनिरुद्धता भी नही होना चाहिये तथा जब अमपुरनगरे वस्तुकी अनिरुद्धताको विषय करता है तो उसी समय निरुद्धताके वस्तुकी निरुद्धता भी नही होना चाहिये । यदि ऐसा नही होता है तो सम्पूर्ण अमपुरनगरे ही नष्ट हो जायेगी ।

प्रकृतमें इस विवेचनका उद्देश्य यह है कि यदि आप अमपुरनगरेको अनेकानेक इस प्रकारकी सही मान केते हैं कि जब वैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसे कार्य होता है तो इसका माध्यम नही होता है कि आप निमित्तको कार्यके प्रति सहायक करते वास्तविक कारण मानते हैं और जब आपकी बुद्धिमें जो निमित्तकारणको वास्तविकता सिद्ध हो जाती है तो फिर आपका यह कथन बहुत सिद्ध होता है कि जब-जब विविधित क्रमके योग्य पर्यायवस्तुके युक्त इच्छावस्तु होती है तब-तब उस कार्यके अनुकूल निमित्त मिलते ही हैं । फिर तो आपकी यही स्वीकार करना होगा कि इच्छावस्तु विविधित वस्तु अपनेमें निमित्तोंके समुदायके उत्पन्न पर्यायवस्तुके युक्त होती हुई अनेकी पर्यायवस्तुको निमित्तोंके समुदायके ही अपनेमें उत्पन्न करती है और अतएव पर्यायवस्तुके बाव जिस विविधित पर्यायवस्तु उत्पन्नके अनुकूल निमित्त नही मिल पाते हैं वा बिना निमित्तोंका सहयोग मिल जाता है तो उस विविधित कार्यको उत्पन्न अतएव न होकर वैसे निमित्तोंका योग मिलता है उसके अनुसार ही उस वस्तुकी पर्यायवस्तुका उस समय विकसित होता है क्योंकि वस्तुएँ एक साथ अनेक पर्यायवस्तुके विकासको अन्तिम स्थायिकत्वके विद्यमान रह करती हैं किन्तु विकसित अपने-अपने अनुकूल निमित्त-कारणके आधारपर हुआ करता है ।

इसके निमित्त प्रकार स्वपरपरम्पर परिवर्तनके कार्यमें अन्तिमताकेयकी विवेचनाके उपरान्त वस्तुके अन्तिमके उत्पन्न होनेके कारण अपने ईश्वरी वास्तविकताको किन्ने हुए उपरान्तवाक्य बर्ण विद्यमान रहता है उसी प्रकार निमित्तनैमित्तिकताकी विवेचनाके निमित्तवस्तु वस्तुके सहयोगके उत्पन्न होनेके कारण अपने ईश्वरी वास्तविकताको किन्ने हुए नैमित्तिकताके बर्ण भी विद्यमान रहता है ।

यदि आप हमसे कहें कि स्वपरपरम्पर परिवर्तनमें पाया जानेवाला नैमित्तिकताके बर्ण वास्तविक है तो फिर उसे अतएव अमपुरनगरेका विषय नही कहना चाहिये क्योंकि आममें अमपुरनगरेकी भी सब वस्तु और अतएव वैसे ही अनेकी विषय किन्ना गया है तो इसका अन्तिमता यही हो सकता है कि अतएव अमपुरनगरेकी सब ही वास्तविकताको कोटिमें रख किन्ना जाने परन्तु अतएवअमपुरनगरेकी तो वास्तविकताको कोटिमें रखना असंभव हो है । कारण कि 'अतएवअमपुरनगरे' परसे पठित 'अतएव' अर्थ ही उसकी अन्तिम-विकृताकी बतला रहा है ।

इसके विषयमें हमारा कहना यह है कि स्वपरपरम्पर परिवर्तनमें निमित्त कारणकी उपयोगिताको तो विस्तारपूर्वक सिद्ध किन्ना जा चुका है जब केवल एक ही बात स्पष्ट करनेके किन्ने रह जाती है कि जब निमित्त कारण वास्तविक है तो उसे अतएव अमपुरनगरेकी कोटिमें क्या रख दिया गया है ?

इसका भी स्पष्टीकरण इस प्रकारसे करना चाहिये कि आममें अन्तिमताकी वस्तुका निमित्त बर्ण या स्वभाव स्वीकार किन्ना गया है इसके अन्तिम बर्ण यही हो सकता है जो वस्तुका निमित्त बर्ण हो । इसके अनुसार कार्यकारणभावके प्रकारमें वस्तुके परिवर्तनमें पाया जानेवाला उपरान्तवाक्य बर्ण वस्तुके अपने अन्तर ही उत्पन्न होता है अतः उसे तो अतएव ही कहना होगा और वस्तुके उसी परिवर्तनमें पाया जानेवाला नैमित्तिकताके बर्ण वस्तुके अपने अन्तर उत्पन्न होकर भी अतएव अर्थ वस्तुके सहारे पर ही वस्तुमें उत्पन्न होता है, अतः आममें अन्तिमताके कारण उसे अतएव कहना अनुचित नहीं है ।

रागभात्रये प्राप्त हो प्रथमा चाहें विद्यमा प्राप्त हो, कार्यव्यक्तिमें उपयोगी स्वीकार कर लिया जावे, क्योंकि यदि वायव्यव्यक्तिमें उनके उपयोगको स्वीकार नहीं किया जाता तो आपकी इस मान्यताका भी फिर कोई अर्थ नहीं रह जाता कि 'उस समयमें नियत उपादानके अनुसार होनेवाले नियत कार्योंके नियत निमित्त मिलते अवश्य हैं।' क्योंकि क्या मिलते हैं ? किम लिये मिलते हैं ? या प्रथम उचित मित्राने का प्रयोग प्रयत्न करता है ? इत्यादि समस्याएँ तो आपके सामने आपकी इस मान्यताको—कि उपादानसे ही कार्य उत्पन्न हो जाता है निमित्त तो इसी पर अतिमतिकर हो बना रहता है—प्रतिष्ठित करनेके लिये तैयार पाये हैं।

आगे आप फिर विनिते हैं कि 'विभिन्न व्यक्तिक उदाहरणोंको उपस्थित कर जो अपनी वित्तव्यक्तिमें अनुसार कार्यकारणपरंपराको विधान का प्रयत्न किया जाता है वह सुमितवृत्ति नहीं है और न जागम-समत् है।'।

इसके विषयमें हमारा कहना है कि उदाहरण व्यक्तिक हो चाहें जागमिक हो, उनके विषयमें देखा तो यह है कि वे उदाहरण, अनुभव, तर्क तथा जागमप्रमाणोंके विरुद्ध तो नहीं हैं ? यदि वे उदाहरण आपकी दृष्टिमें अनुभव, तर्क तथा जागम प्रमाणोंके विरुद्ध हैं तो उनकी इस प्रमाण विरुद्धताको दिखाना आपका कर्तव्य था अतः कि इस अनुभव, तर्क और जागमप्रमाणोंमें उन उदाहरणोंको समस्त प्रथम यत्न से चुके हैं।

आपने वित्तव्यक्तिमें अनुसार कार्यकारणपरंपराको विधानमें असमति मनवानेके लिये भी आचार्य अमृतचन्द्रके समयसारकलशका 'आत्मसारन पत्र पावति'—इत्यादि ५५ वा पत्र प्रमाण रूपमें उपस्थित किया है।

इसके विषयमें भी हमारा कहना यह है कि इसमें निमित्तोंके साथ कार्यके वास्तविक कार्यकारणभाव-का निषेध नहीं होता है और न इस तरह कार्यकारणभावके निषेध करनेकी आवश्यकता होती है। इस पत्रमें तो व केवल इस मान्यता ही निषेध करना चाहते हैं कि लोकमें अधिकांश ऐसी प्रवृत्ति देगी जाती है कि प्राणी मोक्षमार्ग उदयक प्रतीत होकर अपने निमित्तमें होनेवाले कार्योंमें अपने अन्दर अहंकार का प्रकटन पैदा करता रहता है या मादभाव होनेके कारण व्यर्थता पावता है, अतएव त्याग्य है। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि अपने निमित्तमें होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका भाव होना अवश्य है। यदि अपने निमित्तमें होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका भाव भी अवश्य हो जाय तो फिर मनुष्य किसी कार्यके करनेमें प्रवृत्त भी कैसे होगा ? कुम्हारका यदि समझमें आ जाय कि चट्टेका निर्माण गानमें पत्नी हुई मिट्टीमें अपनी क्रमवर्ती क्षणिक पर्याप्तिक आधार पर स्वतः समय आने पर हो जायगा तो फिर उसमें तत्पुनः पुनरावृत्ति करना ही आवश्यक हो जायत क्यों होगी ? इसी प्रकार एक शिक्षकको यदि यह समझमें आ जाय कि छात्र अपनी क्रमवर्ती क्षणिक पर्याप्तिक आधार पर स्वतः ही समय आने पर पढ़ लेगा तो फिर उसे तत्पुनः पुनरावृत्ति करनेकी आवश्यकता क्या जायत होगी ? इस सब कथनका रहस्य यह है कि निमित्तोंके सहारे पर कार्य निष्पन्न होता है यह सिद्धान्त हीन है, इसका ज्ञान होता है वह भी ठीक है और इस ज्ञानके अनुसार जो कार्यव्यक्ति लिये तत्पुनः पुनरावृत्ति करता है वह भी ठीक है। परन्तु कार्यव्यक्ति लिये उपयोगी अपनी निमित्तताके आधार पर यदि कोई मनुष्य स्वतः प्रथममें अहंकारी बन जाता है तो आचार्य अमृतचन्द्रने उक्त कलश पत्र द्वारा यह दर्शाया है कि ऐसा अहंकार करना बुरा है और यह कर्मबन्धक कारण है। जिसकी मध्यवृष्टि पुरुष कार्यके प्रति अपना-निमित्त-व वास्तविक ज्ञान और व्यापार करते हुए

साधन प्राप्त हो जयना चाहते हैं उनका प्राप्त हो, कार्योत्पत्तिमें उपयोगी स्वीकार कर लिया जावे, क्योंकि यदि कार्योत्पत्तिमें उनके उपयोगको स्वीकार नहीं किया जाता तो आपकी इस मान्यताका भी फिर कोई बल नहीं रह जाता कि 'उस समयमें नियत उपादानके अनुसार होनेवाले नियत कार्योंके नियम निमित्त मिलते अवश्य हैं।' लोकि क्यों मिलते हैं ? किन लिये मिलते हैं ? या पुरुष उनके मिलानेका क्यों प्रयत्न करता है ? इत्यादि समस्याएँ जो आपके सामने आती हैं इस मान्यतासे—कि उपादानसे ही कार्य उत्पन्न हो जाता है निमित्त तो यहाँ पर अतिविरल हो बना रहता है—उत्पन्न करनेके लिये तैयार खड़ी है ।

आगे आप फिर ठिकते हैं कि 'विभिन्न लौकिक उदाहरणोंको उपस्थित कर जो अपनी चित्तवृत्तिके अनुसार कार्य-कारणपरंपराको विधानसे प्रयत्न किया जाता है वह सुविनयुक्त नहीं है और न आगम-संगत है ।'

इसके विषयमें हमारा कहना है कि उदाहरण लौकिक हो चाहें आगमिक हों, उनके विषयमें देखना तो यह है कि वे उदाहरण, अनुभव, तर्क तथा आगमप्रमाणोंके विरुद्ध तो नहीं हैं ? यदि वे उदाहरण आपकी दृष्टिमें अनुभव, तर्क तथा आगम प्रमाणोंके विरुद्ध हैं तो उनको इस प्रमाण विरुद्धताको दिखलाना आपका कर्तव्य था जब कि हम अनुभव, तर्क और आगमप्रमाणोंसे उन उदाहरणोंकी गति पूर्वमें बतला चुके हैं ।

आपने चित्तवृत्तिके अनुसार कार्यकारणपरंपराको विधानमें असंगति बतलानेके लिये भी आचार्य अमृतचन्द्रके समयमात्रकलशका 'आसमास्त एव धावति'—इत्यादि ५५ वा पद्य प्रमाण रूपमें उपस्थित किया है ।

इसके विषयमें भी हमारा कहना यह है कि इससे निमित्तोंके साथ कायके वास्तविक कार्यकारणभाव-का निषेध नहीं होता है और न इस तरहके कार्यकारणभावके निषेध करनेकी आचार्य महाराजकी दृष्टि ही है । इस पद्यमें तो वे केवल हम बातका ही निषेध करना चाहते हैं कि लोकमें अधिकांश ऐसी प्रवृत्ति देखी जाती है कि प्राणी मोहकर्मों उदयके वशीभूत होकर अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपने अन्दर अहकार-का विकल्प पैदा करता रहता है जो मोहभाव होनेके कारण बन्धका कारण है, अतएव त्याज्य है । लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका भान होना असत्य है । यदि अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका ज्ञान भी असत्य हो जाय तो फिर मनुष्य किसी कार्यके करनेमें प्रवृत्त भी कैसे होगा ? कुम्हारको यदि समझमें आ जाय कि घटेका निर्माण खानमें पड़ी हुई मिट्टीसे अपनी क्रमवर्ती क्षणिक पर्यायोंके आधार पर स्वतः समय आने पर हो जायगा तो फिर उसमें तदनुकूल पुरुषार्थ करनेकी भावना ही जाग्रत क्यों होगी ? इसी प्रकार एक शिक्षकको यदि यह समझमें आ जावे कि छात्र अपनी क्रमवर्ती क्षणिक पर्यायोंके आधार पर स्वतः ही समय आने पर पढ़ लेगा तो फिर उसे तदनुकूल पुरुषार्थ करनेकी भावना क्यों जाग्रत होगी ? इस सब कथनका रहस्य यह है कि निमित्तोंके सहारे पर कार्य निष्पन्न होता है वह सिद्धान्त ठीक है, इसका जिसे ज्ञान होता है वह भी ठीक है और इस ज्ञानके अनुसार जो कार्योत्पत्तिके लिये तदनुकूल पुरुषार्थ करता है वह भी ठीक है । परन्तु कार्योत्पत्तिके लिये उपयोगी अपनी निमित्तताके आधार पर यदि कोई मनुष्य उक्त विषयमें अहकारी बन जाता है तो आचार्य अमृतचन्द्रने उक्त कलश पद्य द्वारा यह दर्शाया है कि ऐसा अहकार करना बुरा है और वह कर्मबन्धका कारण है । विवेकी सम्यग्दृष्टि पुरुष कायके प्रति अपना-निमित्तरूप वास्तविक ज्ञान और व्यापार करते हुए

नो से कनी बर्बादी नहीं रहती है। बिजु बुनरोडारा क्रिये गये उपकारके प्रति हुयेका कृतज्ञ होना
काम है। बाबाय बिजुल्लाम बनन लय श्रमपरीक्षाका आदिमें समझबल करते हुए बड़े निष्ठाई
'न हि कृतमुत्तम मायका बिस्मरति शर्मा' मायु (सम्यग्बुद्धि) पुरुष अथ हाथ कृत उपकारको बड़े
बुद्धि है। 'ने पचांस्तम्य (राजकुलसम्प्रदाया पुष्ट १ पर) आश्रमसेनाबादने भी उद्धृत किया है।

आमै बाय कियते हैं कि स्वामी समस्तभजन आप्तमीमांसाम और मट्टाकचनेन लय दान
विद्याल्लय बहधन और बहधनहमाम 'दोपावरणयोद्वाहि' इत्यादि कथन उक्त (बाय केक लल्ल
कारणसे हो निराश हो जाय कया है निमित्त तो नहीं केवल अपनी हाथिरी दिया करते हैं) इनसे
प्यानें गहर ही किया है यद्यपि उक्त आचार्योंने 'उपादानस्य उत्तरीमबलात्' इत्यादि कथन जो
बारबारपरराको प्यानें गहर हा किया है।

अनेके हत केसमें आनेके हाग यह माना जाना कि 'उपादानस्य उत्तरीमबलात्' यह कथन
आचार्योक्त है सो तो ठीक है यद्यपि उपादान ही उक्त पर्यायक परिलक्ष होता है। परन्तु वह उक्त
निमित्त मनेम उत्पन्न नहीं होता है एता निर्णय तो उक्त बायबने नहीं किया जा सकता है। और
'दोपावरणयोद्वाहि' इत्यादि कारिकाकी टीका बहधनहमाम की भी स्वामी विद्याल्लामने निमित्तको गने
विद्याको स्पष्टरूपसे स्वीकार किया है सो बाबं बलक उपादानके बल पर ही उत्पन्न हो गया है इन
सिद्धिसे लिये 'दोपावरणयोद्वाहि' इत्यादि हम कारिकाका और इसकी टीका बहधनी तथा बहधनी
प्रमाणरूपसे आपके हाथ उपलब्ध किया जाना बहुत ही है। बहधनहमाम यह कथन निम्न प्रकार है—

बल्लसामस्यविद्यानिर्देश स्वपरमायैतु (बहधनी)। न हि हाथ पूव आचार्यमिति धर्मिते
कारिकाया दोपावरणयोद्वाहि द्विबल्लमसमयत्। उत्तरस्वाम्यर्थादावरणाय पौद्गलिकद्वारावरणयोद्वाहि
मिन्नस्वभावस्वाभावानिर्देशोऽस्म्युच्यते। उक्तः पुनरावरणं कम जीवस्य प्रवृत्तपरिणामश्च। स्वर्ग्य
इतुकः स्वाभावानिर्देशपुस्तक तस्य कार्यात्मकविरोधास्वीकृत्यादिनत्। उत्तरिनामहेतुक कल्पनी
अवतिष्ठत् मुक्त्यात्मनोऽपि तत्पर्यागत्। तत्तस्य अपरस्योपादानसहकारिनामप्रीत्यवतत्तत्तत्तत्
प्रतीतश्च। तथा च दोषो जीवस्य स्वपरपरिणामहेतुक कम्यत्तत् मायपाकयत्।

अर्थ—आचार्य समस्तभजने कारिकामें 'दोपावरणयो' ऐसा द्विबल्लम परक प्रयोग किया है (अने
आवरणस्य पौद्गलिक आनावरणमपि कर्मैव विन्य ही ब्रह्माणादि 'ओयोको जानना चाहिए। उन कर्मों
ओयोको उत्पत्तिका हेतु आवरण कर्म तथा जीवके अपने पूर्व परिणामके जानना चाहिए। ब्रह्मपर
केवल जीवके स्वपरिणामनिमित्त ही है—ऐनी मायया टीका नहीं है, क्योंकि इस तरहसे ब्रह्म
ब्रह्माणादि दोषोंमें आवरणस्वभावकी तरह अवाचितिनगानी प्रयत्न हो जायगी। इति—अनेके यह सारा
निमित्त ही ब्रह्माणादि दोषोंको माना जाय तो यह भी टीका नहीं है क्योंकि इस तरहसे पुरुष भी स्वर्ग्य
भी ब्रह्माणादि दोषोंको माना जाय तो यह भी टीका नहीं है क्योंकि इस तरहसे पुरुष भी स्वर्ग्य
परलक्ष्य उपादान और बहधनी का न लामाहीके ही देखी जाती है तथा प्रतीति भी ऐनी ही होती है
इसलिये ओयने जो ब्रह्माणादि दोष उत्पन्न होते हैं वे स्व अर्थात् उपादान और पर अर्थात् बहधनी
दोनों कारणोंके बल पर ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि ये बाय है बिना तरहसे कार्य होनेको बहधनी उद्धृत
नक कलापन और निमित्त उक्त कारणोंके बलपर होता हुआ देखा जाता है।

उद्धृत इत्यत्र इति—ने उक्तकारिकाके

दिया गया है।

भगवान् कुन्दकुन्दने जीवपरिणामहेतु' इत्यादि कथन द्वारा उपादान और निमित्त इस प्रकार दोनो कारणोंके बलसे कार्योत्पत्तिको स्वीकार किया है, अतः उनके उस कथनसे आपके पक्षकी पुष्टि होना असंभव ही है। 'असंख्यातप्रदेशी जीवको जब जैसा शरीर मिलता है तब उसे उस रूप परिणमना पड़ता है' आगमके इस कथनको स्वीकार करते हुए आपने आगे जो यह लिखा है कि 'यहाँ भी उपादान और निमित्तोंकी उक्त प्रकारसे कार्यकारणपरंपराको स्वीकार कर लेने पर ही सम्यक् व्यवस्था बनती है।' इस कथनके समर्थनमें जो हेतुरूप कथन आपने अपने उत्तरमें किया है कि 'व्योक्ति उपादानरूप जीवमें स्वयं परिणमनकी योग्यता है, अतः वह शरीरको निमित्तकर स्वयं सकोच-विस्ताररूप परिणमता है।' इसमें जीवके सकोच-विस्तार रूप परिणमनको उसकी अपनी तदनुकूल योग्यताके आधार पर स्वीकार करके भी उसमें आप यदि अन्वय तथा व्यतिरिक्तके आधार पर शरीरकी सहकारिताको भी स्वीकार कर लेते हैं तो हमारे तथा आपके मध्य कार्य-कारणभावको लेकर कोई विवाद ही नहीं रह जाता है, परन्तु दुःख इस बातका है कि आगे अन्तमें आपने 'तादृशी जायते बुद्धि' इत्यादि पद्यका उल्लेख करके अपनी गलत मान्यताको ही पुष्ट करनेका प्रयत्न किया है। और जब आप इस पद्यको भट्टाकलवदेवसे समर्थित कहते हैं तो हमारे आश्चर्यका फिर कोई ठिकाना ही नहीं रह जाता है। इन्हीं बातोंको हम आगे स्पष्ट कर रहे हैं। वह पद्य पूरा निम्न प्रकार है —

तादृशी जायते बुद्धिर्व्यवसायश्च तादृश ।

सहायास्तादृशा सन्ति यादृशी भवितव्यता ॥

आपने इसका जो अर्थ किया है वह निम्न प्रकार है —

जैसी होनहार होती है उसके अनुसार बुद्धि हो जाती है, पुरुषार्थ भी वैसा होने लगता है और सहायक कारण (निमित्तकारण) भी वैसे मिल जाते हैं।

स्वामी समन्तभद्रने जो आप्तमीमांसा लिखी है उसमें उन्होंने तत्त्वव्यवस्थाको अनेकान्त और स्याद्वादको दृष्टिमें रखकर ही स्थापित किया है। इस आप्तमीमांसाके अष्टम परिच्छेदमें स्वामी समन्तभद्रने ८८, ८९, ९०, और ९१ वीं कारिकाओं द्वारा दैव और पुरुषार्थ दोनोंसे मिलकर अथसिद्धि हुआ करती है इस सिद्धान्तका विवेचन किया है।

प्रथम कारिकामें उन्होंने केवल दैवमात्रसे अथसिद्धि माननेवालोंके विषयमें जो कुछ लिखा है उसका भाव यह है कि पुरुषार्थके बिना केवल दैवमात्रसे यदि अथसिद्धि स्वीकार की जाय तो दैवकी उत्पत्तिमें जो पुण्य और पापरूप आचरण (पुरुषार्थ) को कारण माना जाता है उसकी सगति किस प्रकार होगी ? यदि कहा जाय कि दैवकी उत्पत्ति उससे पूर्ववर्ती दैवसे मान लेनेपर पुरुषार्थसे दैवकी उत्पत्तिकी असगतिका प्रश्न ही उपस्थित नहीं होगा तो इस तरह दैवसे दैवान्तरकी उत्पत्ति परंपरा चालू रहनेके कारण मोक्षके अभावका ही प्रसंग उपस्थित हो जायगा तथा पुण्यरूप, पापरूप और धर्मरूप जीवका पुरुषार्थ निरवक ही हो जायगा।

द्वितीय कारिकामें उन्होंने केवल पुरुषार्थमात्रसे अथसिद्धि माननेवालोंके विषयमें जो कुछ लिखा है उसका भाव यह है कि दैवके बिना केवल पुरुषार्थमात्रसे यदि अथसिद्धि स्वीकार की जाय तो पुरुषार्थकी उत्पत्तिमें जो दैवको कारण माना जाता है उसकी सगति किस प्रकार होगी ? यदि कहा जाय कि पुरुषार्थकी उत्पत्तिकी भी पुरुषार्थसे मान लेनेपर दैवसे पुरुषार्थकी उत्पत्तिकी असगतिका प्रश्न ही उपस्थित नहीं होगा तो इस तरहसे फिर सभी प्राणियोंमें पुरुषार्थकी समान सार्थकताका प्रसंग उपस्थित हो जायगा जो कि अयुक्त होगा। कारण कि अनेक प्राणियों द्वारा समान पुरुषार्थ करने पर भी जो फल वैषम्य देखा जाता है वह दैवकी अथसिद्धिमें कारण माने बिना सगत नहीं हो सकता है।

तृतीय कारिका में उन्होंने ईश और पुरुषार्थ दोनों ही पुरुष पुरुष अर्थात् ईश माननेवालोंके विषयमें जो कुछ किया है उसका साथ यह है कि किसी अर्थसिद्धिमें ईशको और किसी अर्थसिद्धिमें पुरुषार्थको कारण माननेको संमति स्याद्वाच्य सिद्धान्तको स्वीकार किये बिना संभव नहीं हो सकती है अतः जो लोग स्याद्वाच्य सिद्धान्तके विरोधी हैं उनके मथने किसी अर्थसिद्धिमें ईशको और किसी अर्थसिद्धिमें पुरुषार्थको कारण माना जाना संभव नहीं हो सकता है ।

इसी तृतीय कारिका में आगे उन्होंने ईश और पुरुषार्थ दोनों ही में युक्तपक्ष अर्थात् ईशकी साधनता रखने के कारण अवलम्ब्यताके ऐकान्तिक सिद्धान्त स्वीकार करनेवालोंके विषयमें जो कुछ किया है उसका साथ यह है कि अवलम्ब्यताके इस सिद्धान्तको अवलम्ब्य अथवा प्रतिपादन करने पर स्वयम्भविरोधक्य होना प्रतीय उपस्थित होता है ।

इसके साथ अन्तमें चतुर्थ कारिका द्वारा उन्होंने ईश और पुरुषार्थ दोनोंको पुरुष पुरुष रूपसे अवलम्ब्यता और अनुपपन्न्यसे अवलम्ब्यताके आधार पर सत्यमयीका प्रवचन करते हुए जैन संस्कृति द्वारा मान्य पर स्वरुपात् ईश और पुरुषार्थ प्रत्ययमें अवलम्ब्यताकी समान बलवाची साधनताका निष्पन्न किया है ।

अष्टसहस्रोत्तरे अष्टमीमासाधी ८८ वीं कारिकाकी व्याख्या करते हुए अन्तमें आश्रम विद्वान्नीने मोक्षकी सिद्धि की ईश और पुरुषार्थ दोनोंके सहयोगसे ही प्रतिपादित किया है । वह कथन निम्न प्रकार है—

मोक्षस्यापि परमपुरुषादित्युक्त्यन्तरिद्विषयाप्यन्तरिद्विषयाप्यन्तरेण समवायः

अर्थ 'परम पुण्यका अतिरिक्त तथा आश्रम विरोधक्य पुरुषार्थ दोनोंके सहयोगसे मुक्ति की भी प्राप्ति हुआ करती है ।

इस प्रकार स्वामी समस्तमहाशय प्रस्थापित तथा धीमाद् सद्गुरुकर्मकेव और आचार्य विद्वान्नी द्वारा बुद्धताके साथ समर्थित जैन संस्कृतिमें मान्य अर्थसिद्धि की उक्त ईश और पुरुषार्थ अवलम्बित साधनताके प्रकाशमें धीमाद् सद्गुरुकर्मकेवने अष्टमीमासाधी कारिका ८९ की टीका करते हुए अष्टसहस्रोत्तरे 'आरसी आरसी बुद्धि इत्यादि उल्लिखित पद्य उद्धृत किया है और सद्गुरुकर्मकेवनेके अभिप्रायको न सत्यकर चर्ची नौ एक वाक्य धी वं कृत्य इत्योने अष्टमी जैन-संस्कृतिमाहा गुप्तकये तथा आपने अपने प्रवचनमें कर्मकी सिद्धि केवल सत्त्व उपासनेसे ही हो जाना करती है निमित्त वही पर अकिंचित्कर ही रहा करते हैं इस सिद्धान्तकी बुद्धिने किये उक्त पद्य उद्धृत किया है ।

इस परको लेकर हम वही पर हम आठोका विचार करना है कि यह पद्य जैन संस्कृति की मायताके विच्छेद नहीं है और यदि विच्छेद है तो फिर धीमादकर्मकेवने इसका उद्धरण अपने अन्य अष्टसहस्रोत्तरे किन्तु आश्रमसे किया है तथा जैन संस्कृतिमें मान्य आश्रम-व्यवस्थाके साथ इसका मेल बैठता है तो किन्तु यह वैयर्थ्य है ? इतना ही नहीं इसके साथ हमें इस बातका भी विचार-करना है कि इसकी सहायताके धी वं कृत्यकर्म की ओर आप आश्रम व्यवस्था उभयन्त्री अपने पद्यकी मुद्रित करने वही एक उक्त हो सके है ।

यह तो निश्चित है कि 'आरसी आरसी बुद्धि इत्यादि कर्ममें प्राप्त उक्त पद्य आपके द्वारा प्रतिपादित उक्तिमय अर्थके आधार पर प्राप्तिवाची अवलम्बितके विषयमें जैन संस्कृतिद्वारा मान्य ईश और पुरुषार्थकी अवलम्बित आश्रमताका प्रतिपादन ही करता है । कारण कि उक्त पद्यके उक्त अर्थ वही प्राप्त होता है कि प्राप्तिवाची अवलम्बित ईश वलम्बितताके अर्थ है और यदि उक्त अर्थसिद्धिमें प्राप्तिवाची बुद्धि व्यवस्था

एव अन्य सहायक कारणोंकी अपेक्षा होती भी हो तो वे बुद्धि, व्यवसाय आदि सभी कारण भी उक्त पथके उक्त अर्थके अनुसार भवितव्यताकी अधीनतामें ही प्राप्त हुआ करते हैं ।

चूँकि उक्त व्यवस्था जैन सस्कृतिमें मान्य नहीं है, किन्तु जैन सस्कृतिकी मान्यताके अनुसार प्राणियोंके प्रत्येक अर्थकी सिद्धिमें दैव और पुरुषार्थ दोनों ही परस्परके सहयोगो वन कर समानरूपसे कारण हुआ करते हैं, अतः उक्त पद्यकी जैन सस्कृतिकी मान्यताके साथ विरोधकी स्थिति निर्विवाद हो जाती है । इससे यह बात भी अच्छी तरह स्पष्ट हो जाती है कि जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध होनेके कारण इस पद्यकी आपके द्वारा अपने पक्षकी पुष्टिमें प्रमाणरूपसे उपस्थित किया जाना अनुचित ही है ।

श्रीमदकलकदेवने उक्त पद्यका उद्धरण जो आप्तमोमासाकी ८६ वीं कारिकाकी अष्टशतीमें दिया है उसमें उनका आशय इससे साक्षात् अपने पक्षकी पुष्टिका न होकर केवल पुरुषार्थसे अर्थसिद्धि माननेवाले दर्शनके खण्डन करनेमात्रका ही है । यदो कारण है कि उक्त पद्यकी उन्होंने जैन सस्कृतिका अथ न मानकर केवल लोकोक्तिके रूपमें ही स्वीकार किया है । यह बात उनके (श्रीमदकलकदेवके) द्वारा उक्त पद्यके पाठके अनन्तर पठित 'इति प्रसिद्धे,' वाक्याश द्वारा ज्ञात हो जाती है ।

तात्पर्य यह है कि श्रीमदकलकदेव उन लोगोसे जो दैवकी उपेक्षा करके केवल पौरुषमात्रसे प्राणियोंकी अर्थसिद्धि मानते हैं—यह कहना चाहते हैं कि एक ओर तो तुम दैवके बिना केवल पुरुषार्थसे ही अर्थकी सिद्धि मान लेते हो और दूसरी ओर यह भी कहते हो कि अर्थसिद्धिमें कारणभूत बुद्धि व्यवसायादिकी उत्पत्ति या संप्राप्ति भवितव्यतासे ही हुआ करती है ।

इस प्रकार बुद्धि-व्यवसायादिकी उत्पत्ति अथवा संप्राप्तिमें दैवकी कारणता प्राप्त हो जानेसे परस्पर विरोधी मान्यताओंकी प्रश्रय प्राप्त हो जानेके कारण केवल पुरुषार्थसे ही अर्थसिद्धि हो जाती है यह मान्यता खण्डित हो जाती है ।

एक बात और है कि उक्त पद्यका जो अर्थ आपने किया है वह स्वयं ही एक तरहसे आपकी इस मान्यताका विरोधी है कि 'कार्य केवल भवितव्यता (समर्थ उपादान) से ही निष्पन्न हो जाता है, निमित्त उसमें अकिंचित्कर ही रहा करते हैं ।' क्योंकि उक्त पद्याथ हमें इस बातका संकेत देता है कि कोई भी कार्य भवितव्यता (उपादान शक्ति)के साथ साथ बुद्धि, व्यवसाय आदि कारणोंका सहयोग प्राप्त हो जानेपर ही निष्पन्न होता है । केवल इतनी विशेषता उससे अवश्य प्रगट होती है कि बुद्धि, व्यवसाय आदि सभी दूसरे कारण भवितव्यके अनुसार ही प्राप्त हुआ करते हैं । लेकिन इस तरहसे उसे बुद्धि, व्यवसाय आदिमें कारणताका नियेधक नहीं कहा जा सकता है ।

यदि कहा जाय कि उक्त पद्य जब उक्त प्रकारसे भवितव्यताके साथ साथ बुद्धि व्यवसाय आदिको भी कायके प्रति कारण बतला रहा है तो फिर उसे जैन सस्कृतिमें मान्य कारण व्यवस्थाका विरोधी कहना ही गलत है । तो इस विषयमें हमारा कहना यह है कि पद्यमें कायके प्रति भवितव्यताके साथ साथ कारणभूत बुद्धि, व्यवसाय आदिका ऊल्लेख किया गया है, उनकी उत्पत्ति अथवा संप्राप्तिको उसी भवितव्यताकी दया पर छोड़ दिया गया है जो इस कार्यकी जननी है । वस, यही उसमें असंगति है और इस लिये वह जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध है, क्योंकि जिस भवितव्यतासे कायकी उत्पत्ति होती है उसी भवितव्यतासे उस कार्यमें कारणभूत बुद्धि, व्यवसाय आदिकी उत्पत्ति अथवा संप्राप्तिको जैन सस्कृतिमें मान्य नहीं कहा गया है । कारण कि कार्यकी उत्पत्ति जिस भवितव्यतासे होती है उसी भवितव्यतासे कारणभूत बुद्धि, व्यवसाय आदिकी

उत्पत्ति व्यवस्था संघाटिनी स्वीकृतिवा कोई व्यवस्था नहीं रह पाता है। अर्थात् जब वह भविष्यता से कार्यसिद्धि के साथ साथ समझे कारणमूल बुद्धि व्यवस्था आदिनी भी पुष्टा होती है। ता फिर अनेकी भविष्य-व्यवस्था ही वास्तविक उत्पत्ति कर सकती है, यद्यपि उत्पत्तिक सिद्ध बुद्धि व्यवस्था आदि वास्तविकी मात्र सम्भवा नहीं रहना चाहिये।

यदि आप कहें कि इसीप्रकार ही कार्यकी उत्पत्ति आपके मतमें केवल उपादानसं स्वीकार हो गयी है। तो इसपर हमारा कहना यह है कि उक्त पक्ष भी जब भविष्यता के साथ बुद्धि व्यवस्था आदिनी उपयोगिता-को कार्यसिद्धिमें स्वीकार कर रहा है तो हम परकी कार्य-कारणभावकी आरम्भिक सिद्धि मात्र व्यवस्थाका सम्यक् रूप कहा जा सकता है ?

तो वं पूरकवर्णनीय तो वैन तटवर्षाभाषाके उपादान-निमित्तयोभाषा प्रकारमें पृष्ठ १७ पर पञ्चमप्रकार टोडरमन्त्रीक मोक्षमार्गवाचक अतिवार ३ पृष्ठ ८१ का उद्धरण करके यह सिद्ध करनेवा प्रयास किया है कि 'तात्परी आत्मत बुद्धि' इत्यादि पक्षमें प्रतिपादित कारणव्यवस्थाको वैन संस्कृतिमं भी इसी रूपसे स्वीकार किया गया है क्योंकि वं प्रवर टोडरमन्त्रीक भी अपन कथनमें अनेक प्रति कारणमूल बुद्धि व्यवस्था आदिनी भविष्यताकी अयोग्यता पर ही जोर दिया है। उक्तका वह कथन निम्न प्रकार है—

तो हमकी सिद्धि हाथ तो बरतने उपलब्धममें बुद्धि वर ही रह जाइ सुखी होइ। परन्तु इसकी सिद्धि हमक किम उपायवक आधीन नहीं भविष्यतके आधीन है। ताते अनेक उपाय करते देखिये हैं। अर सिद्धि न होई। बहुति उपाय व्यवस्था भी अपन आधीन नहीं, भविष्यतके आधीन है। ताते अनेक उपाय कारना विचारें और एक भी उपाय न होला देखिये है। बहुति कर्मकाण्डनिष्ठाक अरि भविष्यतके दुस्ती ही होइ विसा आत्मन प्रबोधन होइ ऐसा ही उपाय होइ अर ताते व्यवस्थाकी सिद्धि भी होइ जाइ तो सिद्ध अथ सम्बन्धी कोई कथाव्यय उपलब्ध होइ।

वं पूरकवर्णनीय पञ्चमप्रकार टोडरमन्त्रीके इस कथनके विषयमें आपना मतव्य भी वही पर सिद्ध दिया है कि 'वह वं प्रवर टोडरमन्त्रीक कथन है—मात्रमं वहुता है कि उन्हीं (वं प्रवर टोडरमन्त्रीक) 'तात्परी आत्मत बुद्धि' इत्यादि इस स्वीकृतिमें उपायमें रखकर ही वह कथन किया है। इसप्रकार इसे उक्त अनेके सम्यक्में ही जानना चाहिये।

इस विषयमें हमारा कहना यह है कि वं पूरकवर्णनीय वं प्रवर टोडरमन्त्रीक अतिविकृत कथनमें जो उक्त जब पञ्चित कर रहे हैं वह ठीक नहीं है, क्योंकि हम कहना जाये है कि वैन संस्कृतिमें केवल भविष्यतके कार्य-सिद्धि न मानकर भविष्य और पुरुषार्थ बोधाके परस्पर सहयोगों ही अत्यसिद्धि मानो गयी है। इसप्रकार वैन संस्कृतिके इस सिद्धांतको अपनेमें रखकर ही वं प्रवर टोडरमन्त्रीके कथनवा आशय निजाकना चाहिये।

पुनरुक्त इसी मोक्षमार्गवाचकमें वं टोडरमन्त्रीके भविष्यता और पुरुषार्थवा वृद्धि ईदमे निम्न प्रकार कथन किया है—

कर्मकर्म वा इत्यहार तो किन्तु बरतु गयी। जिस कर्म किसे कार्य के सोई कर्मकर्म और आ कार्य भवा सोइ होवहार। बहुति जो कर्मका उपलब्धमार्गिक है सो पुरुषार्थकी पञ्चित है। तात्रा आत्मा कर्ता-इहाँ गयी। बहुति पुरुषार्थ उद्यम करिय है सो बहुत आत्मका काव है। ताते आत्माका पुरुषार्थ करि उद्यम करैक उद्यम ईदमे ईदमे है। ताते वह आत्मा जिस कारणसे कार्यसिद्धि व्यवस्था होय, सिद्ध

कारणरूप उद्यम करें, तहाँ तो अन्य कारण मिलें ही मिलें, अर कार्यकी सिद्धि ही होय । बहुते जिस कारण से कार्यसिद्धि होय अथवा नाहीं भी होय, तिस कारणरूप उद्यम करें, तहाँ अन्य कारण मिले तो कार्य सिद्ध होय, न मिले तो सिद्ध न होय । सो जिनमत विषे जो मोक्षका उपाय कहा है, सो इससे मोक्ष होय ही होय । ताते जो जीव पुरुषार्थ करि जिनेश्वरके उपदेश अनुसार मोक्षका उपाय करे है ताके काललब्धि या होनहार भी भया और कर्मका उपशमादि भया है, तो यहु ऐसा उपाय करे है ताते जो पुरुषार्थ करि मोक्षका उपाय करे है ताके सर्व कारण मिले ऐसा निश्चय करना अर चाके अवश्य मोक्षकी प्राप्ति हो हे ।

श्री ५० फूलचन्द्रजीने मोक्षमार्गप्रकाशकके जो वाक्य उद्धृत किये हैं उनका अर्थ उपरोक्त वाक्योंको ध्यानमें रखकर करना चाहिये ।

यह भी बात है कि ५० प्रवर टोडरमलजीके उक्त कथनसे यह तो प्रगट होता नहीं कि कार्यकी सिद्धि केवल भवितव्यसे ही हो जाती है, उसमें पुरुषार्थ अपेक्षित नहीं रहता है । वे तो अपने उक्त कथनसे इतनी ही बात कहना चाहते हैं कि कितने ही उपाय करते जाओ, यदि भवितव्य अनुकूल नहीं है तो कार्यकी सिद्धि नहीं हो सकती है । लेकिन यह निष्कर्ष तो कदापि नहीं निकाला जा सकता है कि यदि भवितव्य अनुकूल है तो बिना पुरुषार्थके ही अर्थकी सिद्धि हो सकती है ।

जैसे मिट्टीमें पट बननेकी योग्यता नहीं है तो जुलाहा आदि निमित्त सामग्रीका कितना ही योग क्यों न मिलाया जाये, उस मिट्टीसे पटका निर्माण असंभव ही रहेगा, लेकिन इससे यह निष्कर्ष कदापि नहीं निकाला जा सकता है कि मिट्टीमें घटनिर्माणकी योग्यता विद्यमान है तो कदाचित् कुम्भकार आदि निमित्त सामग्रीके सहयोगके बिना ही घटका निर्माण हो जायगा । सत्य बात तो यह है कि एक ओर तो मिट्टीमें घटनिर्माणकी योग्यताके अभावमें जुलाहा आदि निमित्त सामग्रीका सहयोग मिट्टीसे पटनिर्माणमें सर्वदा असमर्थ ही रहेगा और दूसरी ओर उस मिट्टीसे घटका निर्माण भी तभी संभव होगा जब कि उसे कुम्भकार आदि निमित्त सामग्रीका अनुकूल सहयोग प्राप्त होगा और जब कुम्भकार आदि निमित्त सामग्रीका अनुकूल सहयोग प्राप्त नहीं होगा तब अन्य प्रकारकी अनुकूल निमित्त सामग्रीका सहयोग मिलनेके सबब तदनुकूल अन्य प्रकारके कार्योंकी निष्पत्ति होते हुए भी उस मिट्टीसे घटका निर्माण कदापि संभव नहीं होगा ।

५० प्रवर टोडरमलजीके उक्त कथनका यह भी अभिप्राय नहीं है कि अमुक मिट्टीसे चूक घटका निर्माण होना है, अतः उसकी प्रेरणासे कुम्भकार तदनुकूल व्यापार करता है, क्योंकि यह बात अनुभवके विरुद्ध है । लोकमें कोई भी व्यक्ति किसी भी कार्यके करते समय यह अनुभव नहीं करता है कि अमुक वस्तुसे चूक अमुक कार्य निष्पन्न होना है, इसलिये मेरा व्यापार तदनुकूल हो रहा है । वह तो कार्योत्पत्तिके अवसर पर केवल इतना ही जानता है कि अमुक वस्तुसे चूक अमुक कार्य सम्पन्न हो सकता है और तब इस आधारपर वह प्रयोजनवश तदनुकूल व्यापार करने लगता है और यही कारण है कि वस्तुगत काय योग्यताका कदाचित् ठीक ठीक ज्ञान न हो सकनेके कारण अथवा स्वगत कार्य कर्तृत्वकी अकुशलताके कारण या दूसरी सहकारी सामग्रीके ठीक ठीक अनुकूलता न होने अथवा बाधक सामग्रीके उपस्थित हो जाने पर अनेकों बार व्यक्तिके हाथमें असफलता ही रह जाया करती है ।

इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि भवितव्यता ही और तदनुकूल उपाय किये जावें तो विवक्षित कार्य की सिद्धि नियमसे होगी तथा भवितव्यता ही लेकिन उपाय न किये जावें या प्रतिकूल उपाय किये जावें तो

कर्मको सिद्धि नहीं होती। इसी तरह कार्यकी सिद्धिके बिन्ने उपाय या क्रिये बाबें लेकिन तबतक मभितम्भता नहीं है तो भी कायकी सिद्धि नहीं होगी। अन्तरा इत्ये यह भी विवक्ष्य है कि मभितम्भता हो तबतक उपाय भी क्रिये बाबें लेकिन उपायमें बाधक सामग्री भी वहाँ पर विद्यमान हो तो भी कर्मकी सिद्धि नहीं होगी।

इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि पंडित फुलबन्धनी व प्रवर टोडरमजीके कथने जो 'तापसी आत्मे बुद्धि' इत्यादि पदका समर्थन कर देना चाहते हैं वह ठीक नहीं है। यद्यपि व प्रवर टोडरमजीने अपन उन्मिषित कथनमें यह अवश्य लिखा है कि—

'बहुते उपाय बनना भी अपने आधीन नहीं मभितम्भके आधीन हैं' परन्तु इससे भी व फुलबन्धनीके इस अभिप्रायका समर्थन नहीं होता है कि 'जो मभितम्भता कार्यकी जनक है वही मभितम्भता उक्त कार्यमें कारकमूल बुद्धि अवसाद आदिकी भी जनक है।'

हमारे इस कथनका स्पष्टीकरण इस प्रकार है कि व टोडरमजीके कथनमें सामान्यतया चेतनम और जनेनमक सभी तरहके कार्योंकी क्वाण्डा मभितम्भता नहीं रहने दिया गया है इसलिये ऐसी मभितम्भता जीवके पारिणामिक मानकम मभ्यत्त या अन्तरात्त हो सकती है अथवा कर्मके द्वायमम तबम उपबन्धन उपयोगम अथवा अन्ते प्राप्त कार्यसिद्धिके अनुकूल जीवकी योग्यता हो सकती है।

यह वहाँ पर ध्यान इस बात पर देना है कि नाम भीजिये—किसी व्यक्तिमें वनी बननेकी योग्यता है लेकिन केवल योग्यताका अनुमान होनामान हो तो यह व्यक्ति वनी नहीं बन पावेगा। यही कारण है कि ऐसी मान्यता जैन संस्कृतिकी नहीं है, जैन जैन संस्कृतिकी मान्यताके अनुसार उस व्यक्तिकी वनी बननेके बिन्ने अपनी बुद्धिका तबतक उपयोग करना होना पुण्यार्थ की उच्च जातिका करना होना और उक्तमें तबतक अन्य सहकारी कारण भी अपेक्षित होते।

यह जो कहा जाता है कि उस व्यक्तिमें पायी जानेवाली वनी बननेकी योग्यता हो 'तापसी आत्मे बुद्धि' इत्यादि पदके आधमके अनुसार बुद्धि पुण्यार्थ तथा अन्य सहकारी साधन-सामग्रीको संयोजित कर लेती तो यह कथन अनुभवमिष्य होनेके कारण जैन संस्कृतिके विरुद्ध है—यह बात हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं। इसलिये हमें पर भी हम यह मानते हैं कि जैन संस्कृतिके अनुसार भी व्यक्तिमें बुद्धिका अनुभव तबतक सामान्यरूपके उपयोगमक योग्यता (मभितम्भता) का ही कार्य है और यही बात पुण्यार्थके नियममें भी नहीं हो सकती है कि यह भी तबतक कर्मके उपयोगमक मभितम्भताका ही भाग है। इस बिन्ने व प्रवर टोडरमजीके भी यह लिखा है कि 'उपाय बनना अपने आधीन नहीं मभितम्भके आधीन हैं'—यह न तो असंभव है और न जैन संस्कृतिके ही विरुद्ध है। कारण कि प्राणिमकी अर्धसिद्धियें जो भी बुद्धि अवसाद (पुण्यार्थ) आदि उपाय अपेक्षित रहते हैं व उक्त उपाय अपने अपने अनुकूल सामान्यरूप आदिके उपयोगम आदि कन मभितम्भताके ही कार्य हुआ करते हैं।

इस प्रकार यदि वही बुद्धि यदि तापसी आत्मा बुद्धि इत्यादि पदका अर्थ करके अपने को जाने तो फिर इसके साथ भी जैन संस्कृतिके मभ्यत्त अन्तरात्तवत्वाका कोई विशेष नहीं रह जाता है।

अन्तमें जोड़ा इस बात पर भी विचार करना चाहिये कि यदि बुद्धि अवसाद आदि सभी कारण कथनकी जनक या उदाहरण नहीं मभितम्भता है जो कार्यकी जनक होती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि हमारा अर्थ करणका उद्देश्य भी उही मभितम्भताके अनुकूल ही होना चाहिये। हमारी बुद्धि पर, हमारे

अर्थ पर और अन्य सहकारी साधन सामग्री पर तो उस भवितव्यताका आधिपत्य हो, केवल हमारे सकल्प र उसका आधिपत्य न हो यह बात बहुत अटपटी मालूम पड़ती है। इस तरह मनुष्य चाहता तो कुछ है र हो कुछ जाता है यह स्थिति कदापि उत्पन्न नहीं होना चाहिये।

एक और भी अर्थ 'तादृशी जायते बुद्धिः' इत्यादि पद्यका होता है वह यह है कि—जिस कार्यके नुकूल वस्तुमें उपादान शक्ति हुआ करती है समझदार व्यक्ति उस वस्तुसे उसी कार्यको सम्पन्न करनेकी द्वि (भावना) किया करता है और वह पुरुषार्थ (व्यवसाय) भी तदनुकूल ही किया करता है तथा वह ही पर तदनुकूल ही अन्य सहायक साधन सामग्रीको जुटाता है।

इस तरह उक्त पद्यका यदि यह अर्थ स्वीकार कर लिया जाय तो भी इसके साथ जैन सस्कृतिकी प्रारण व्यवस्थाका विरोध नहीं रह जाता है, लेकिन यह बात तो निश्चित समझना चाहिये कि 'तादृशी जायते बुद्धि' इत्यादि पद्यका कोई भी अर्थ क्यों न कर लिया जाय यदि वह अर्थ जैन सस्कृतिकी मान्यताके अनुकूल होगा तो उससे आपके 'भवितव्यतासे ही कार्यको सिद्ध हो जाया करती है निमित्त वहाँ पर अकिंचित्कर ही रहा करते हैं' इस मतकी पुष्टि नहीं होगी और जैसा अर्थ आपने उक्त पद्यका किया है यदि उसे ही पद्यका उही अर्थ माना जाय तो जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध होनेके कारण उसका आपके द्वारा प्रमाणरूपसे उपयोग करना अनुचित माना जायगा।

कुछ विचारणीय बातें

जिस प्रकार स्त्री अपने गर्भशयमें गर्भधारण करके सतान उत्पन्न करती है, परन्तु उस गर्भके धारण करनेके लिये पुरुषका निमित्त उसको अनिवार्य आवश्यक होता है। सती, विधवा और अवध्या स्त्री इस कारण सन्तान उत्पन्न नहीं कर सकती, क्योंकि उसको पुरुषका निमित्त नहीं मिलता।

उपादानके अन्दर अनन्त शक्तियाँ विद्यमान हैं और जब जिस शक्तिके विकासके योग्य निमित्त मिल जाते हैं तब वह शक्ति विकासको प्राप्त हो जाती है। रसोइया परातमें गेहूँका आटा माड़ कर रखे हुए है। भोजन करनेवालेकी इच्छानुसार वह उसी आटेमेंसे कभी रोटी बनाता है, कभी पुड़ी बनाता है और कभी परायठा बनाता है। रसोइया इन सब चीजोंको बराबर आवश्यकतानुसार बदल-बदल कर बनाता चला जाता है। भोजन करनेवाले भोजन भी करते जाते हैं। उक्त रोटी, पुड़ी और परायठके निमित्त यथायोग्य अलग-अलग भी हैं और एक भी हैं। यहाँ पर विचारणीय बात नाना शक्तियोंकी है कि जितना गेहूँ पीसा गया वह एक ही चक्कीसे पीसा गया और उस सम्पूर्ण आटेमें पिसे हुए गेहूँके प्रत्येक दानेका अंश समा गया और उस सभी आटेको पानी डालकर माड़ दिया गया। इस तरह गेहूँके प्रत्येक दानेका अंश रोटीमें पहुँचा, पुड़ीमें पहुँचा और परायठमें भी पहुँचा, इससे सिद्ध हुआ कि गेहूँके प्रत्येक दानेमें रोटी बननेकी शक्ति थी, पुड़ी बननेकी शक्ति थी, और परायठा बननेकी शक्ति थी। विकास उसकी उस शक्तिका हुआ जिसके विकासके लिये रसोइयाकी इच्छाशक्ति, बुद्धिशक्ति और श्रमशक्तिका योग प्राप्त हुआ।

आप लोगोंको तत्त्वचर्चामें आये प्रश्नोका उत्तर लिखना है वह न तो केवल आत्माके द्वारा लिखा जा सकता है, क्योंकि आत्मा स्वयं अशरीरी है। उसके हाथ, पैर, आँख, अंग-उपाग नहीं हैं। इसी तरह प्रश्नोका उत्तर लिखनेके लिये जहाँ आपको हाथ, आँख आदि शरीरके अवयवोंकी आवश्यकता है वहाँ उनके साथ प्रकाश, लेखनी, स्पाही, कागज आदि वाह्य साधनोंकी भी आवश्यकता है। इनमेंसे आवश्यक किसी एक

सामग्री कमी रह जाय तो प्रस्नोंका उत्तर नहीं किया जा सकेगा। इसके सिवाय विज्ञान करनेवाले प्रतिस्पर्धक कारखानोंका ध्यान भी मिथ्या चाहिये। रात्रिमें किसी समय बिजलीका पैक हो जाने से शीतक मुक्त जाने से शरीरोंमें मरणात्मक बेचता उत्पन्न हो जाने से प्रस्नोंका उत्तर निश्चयता अवश्य हो जायगा।

मनुष्य जब पैदल चलता है तो उसकी गति धीमी होती है। जब वह ठाँवे पर उभार होकर यात्रा करता है तब वह अपने कमर पर बन्नी पहुँच जाता है। जब वह साइकिलसे जाता है तो ठाँवेको झेला और भी धीमे चलन कमर पर पहुँच जाता है। दूरवर्ती नगरमें पहुँचनेके लिये वह रेलगाड़ीसे जाता है तब और धीमे पहुँच जाता है। यदि और भी धीमे पहुँचनेकी इच्छा होती है तो वह मोटर हारा चकर करता है और अत्यन्त धीमे पहुँचनेके लिये हवाई जहाजका भी उपयोग करता है। स्वर्धन सम्राट् पंचमराज सन् १९१९ में इससेबड़े बिस्की जाने से तब हवाई जहाज नहीं थे। अतः समुद्री जहाजमें बैठ कर जाने से और एक मास में भारत पहुँचे थे। कभी २३ वर्ष पहले जब हमकी पीढ़ी साम्राज्यी एकत्रितसे भारत आये तब से एक ही दिनमें हवाई जहाज द्वारा ईंग्लैण्डसे भारत पहुँच पड़ी थी। कुछ समय बाद जब अतिस्वग (सुपर सोनिक) विमान बालू हो जायेंगे तब कमरसे बिस्कीकी बाधा ४-६ घंटे की रह जायगी। आज अमेरिकन और रूस से अंतर्राष्ट्र पर पहुँचनेकी होठ खली हुई है। उपस्थान अपने विकासमें निमित्तोंके फिटने अधीन है। इसका पता उपर्युक्त उदाहरणोंसे सहज ही में लग जाता है।

सुत्प्राप्तविज्ञानावधारणम्पर कर्मोत्पादकत्वं कारखानासंस्थापि प्रतीतेः विषये अत्र उल्लेखानि कल्पन्-
नीति व्यवहारसंस्काराणां—अष्टसहस्री पृष्ठ १ अमेरिका ५३

अर्थ—सुत्प्राप्त आदिभेद व्यापारके अन्तर्गत बटका विनाश और कपाकोंका उत्पाद होता हुआ देखा जाता है।

यहाँ पर इतना आशय होता है कि सुत्प्राप्तकी बटके विनाश और कपाकोंके उत्पादमें निमित्तप्र-
त्योकार की गयी है। यदि अष्टसहस्री पृष्ठ २ पर ही किया है —

उत्पादक विनाशहेतुप्रतिस्पर्धाशीलताकीप्रतीति व पुनर्निर्माणम्।

अर्थ—इतलिये बटविनाशका हेतुमुक्त सुत्प्राप्त भावतमक पर्याप्तको अनायासक बना देता है तो इसे अकिंचितकर केत कहा जा सकता है।

इस कथनसे निमित्तकारणकी अकिंचितकरताका स्पष्ट अर्थन हो जाता है। इससे सम्मान्य रखनेवाला
इतलता विवचन और आपसप्रमाण अर्थन संस्था १ २ ८, १ ११ और १७ में भी मिलेंगे। अतः उपर्युक्त
यहाँ पर देखनेका कुछ नीतिसेपा।

मंगलं भगवान वीरो मंगलं गौतमो गणी ।
मंगलं कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मंगलम् ॥

शंका ६

मूल प्रश्न ६—उपादानकी कार्यरूप परिणतिमे निमित्त कारण सहायक होता है या नहीं ?

प्रतिशका ३ का समाधान

इस प्रश्नका पहली बार उत्तर देते हुए हमने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ ५ सू० १६ पृ० ४१० के आधारसे यह स्पष्ट कर दिया था कि 'निश्चय नयसे प्रत्येक द्रव्यके उत्पादादिक विस्मया होकर भी व्यवहार नयसे ही वे सहेतुक प्रतीत होते हैं । इस पर प्रतिशका २ उपस्थित करते हुए अपर पक्षने कार्यमें योग्य द्रव्य-शक्तिको अन्तरग कारण और बलाधानमें सहायकको बहिरग कारण बतलाकर लिखा था कि—'जब जब शक्ति व्यक्तिरूपसे आती है तब तब निमित्तकी सहायतासे ही आती है ।' इसी सिलसिलेमें अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण उपस्थित करते हुए सिद्धान्तविरुद्ध अनेक बातें लिखकर और कुछ आगमप्रमाण उपस्थित कर उसके बाद लिखा था कि 'पदार्थमें क्रियाकी शक्ति है और वह रहेगी, किन्तु पदार्थ क्रिया तभी करेगा जब बहिरग कारण मिलेंगे । जब तक बहिरग कारण नहीं मिलेंगे वह क्रिया नहीं कर सकता, अर्थात् उसकी शक्ति व्यक्तिरूपमें नहीं आ सकती, जिसके द्वारा शक्ति व्यक्ति रूपमें आती है या जिसके बिना शक्ति व्यक्ति रूपमें नहीं आ सकती वही बहिरग कारण या निमित्त कारण है या वही बलाधान निमित्त है ।

आगे अपर पक्षने परमतमें प्रसिद्ध भरत मुनिके नाट्य-शास्त्रमें लिखे गये उसके लक्षणको प्रमाण रूपमें उपस्थित कर यह भी लिखा था कि 'इससे स्पष्ट है कि मानव हृदयमें विभिन्न प्रकारके रसोंकी उत्पत्ति ही बहिरग साधनोकी देन है ।' आदि ।

इस प्रकार अपर पक्षने अपनी उक्त प्रतिशकामें यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया था कि जब भी कार्यके योग्य द्रव्यशक्ति कार्यरूप होती है तब वह बहिरग साधनोके द्वारा ही कार्यरूप परिणमती है, अन्यथा नहीं । अपर पक्षने इस प्रतिशका द्वारा अपने पक्षके समर्थनमें वैदिक धर्मानुयायी भरतमुनिका एक ऐसा भी प्रमाण आगमरूपमें उपस्थित किया है जिसे आगम नहीं माना जा सकता । मालूम पड़ता है कि अपर पक्ष इस सोमाको माननेके लिये भी तैयार नहीं है कि इष्ट विषयकी पुष्टिमें मूल परम्पराके अनुरूप आचार्यों द्वारा निबद्ध किये गये शास्त्रोके ही प्रमाण दिये जाय । यही कारण है कि कहीं उसको ओरसे लौकिक प्रमाण देकर अपने विषयकी पुष्टि करनेका प्रयत्न किया गया है और कहीं उसे वैज्ञानिक दृष्टिकोण बतलाकर अपने विषयको पुष्ट किया है । हम नहीं कह सकते कि अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनके लिये यह मार्ग क्यों अपनाया है, जब कि आगमसे प्रत्येक विषयका समुचित उत्तर प्राप्त किया जा सकता है ।

हम अपना द्वितीय उत्तर लिखते समय इन सब बातोंमें तो नहीं गये । मात्र आगम प्रमाणोके आधार से पुन यह सिद्ध किया कि उपादान केवल द्रव्यशक्ति न होकर अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यका नाम उपादान है । वह किसीके द्वारा परिणमाया न जा कर स्वयं अपने कार्यको करता है और जब वह अपने कार्यको करता है तब अन्य बाह्य सामग्री उससे निमित्त होती है । उस उत्तरमें हमने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि आगममें बाह्य सामग्रीको निमित्त और कार्यकारी व्यवहार

नमकी अपेक्षा बतझाव क्या है । और अंतमें मद्रास-कमेरेके द्वारा प्रतिपादित 'ठाटसी जायते मुक्ति' इत्यादि कारिका उपस्थित कर यह सिद्ध कर दिया है कि भविष्यकाके अनुसार मुक्ति होती है, वैसा ही प्रयत्न होता है और उद्योगिक भी उसीके अनुसार निश्चित है ।

किन्तु बात पड़ता है कि अगर यह आधुनिक कार्य-कारणपद्धतिमें अपने पक्षका समर्थन नहीं समझता । उस पक्षका यह दृष्टिकोण पाचवें प्रश्न पर उपस्थित की गई प्रतिपत्तिका ३ से निकटतम स्पष्ट हो जाता है । वहाँ उस पक्षमें केवलज्ञानकी अपेक्षा आत्म प्रतिपादित हमारे अनिर्णयको स्वीकार करके भी भूतज्ञानकी अपेक्षा विचारको नया मोड़ देते हुए दिखा है कि 'अस्मान्मै कामे' जिस काममें जिस वस्तुका वैसा परिचयन प्रकट है वह उसी प्रकार होता । प्रत्येक सम्मन्वितकी ऐसी ही भ्रष्टा होती है । इसलिए केवलज्ञानके विषयके अनुसार तो सभी कार्य निश्चित क्रमसे ही होते हैं और सम्मन्वित भी भ्रष्टा भी ऐसी ही रहता है । किन्तु अंतर्धानोके इतने मायसे यह समझाएँ एक नहीं हो जाती । इसलिए भूतज्ञानके विषयके अनुसार कुछ कार्य निश्चित क्रमसे भी होते हैं और कुछ कार्य अनिश्चित क्रमसे भी होते हैं ऐसा अवैकल्प ही ठीक है ।

अगर यह बात पाँचवें प्रश्नपर प्रतिपत्तिका ३ जिस आधारपर उपस्थित की गई है उसमें यह धार है । इससे अगर पक्षका ऐसा कहना सम्भव पड़ता है कि अगर पक्ष प्रत्येक वस्तुको अवैकल्पस्वरूप मान अपने माने हुए भूतज्ञानकी अपेक्षा ही मानना चाहता है, केवलज्ञानकी अपेक्षा नहीं । दूसरी बात यह भी मान्य होती है कि सभी क्रमोंके सभी कार्य होते तो निश्चित क्रमसे ही हैं । वही कारण है केवलज्ञान उसको उसी क्रममें मानता है । परन्तु अगर पक्षके अंतर्ज्ञानमें वे सब क्रममें नहीं आकटते । यात्र इसीलिए कुछ कार्य निश्चित क्रमसे होते हुए प्रतीत होते हैं और कुछ कार्य अनिश्चितक्रमसे होते हुए प्रतीत होते हैं । उक्त वस्तुमें अगर पक्षमें कोलका भूतज्ञान किया है—औकिक भूतज्ञान या सम्मन्वित भूतज्ञान ? इसका उत्तर भी भोरेसे उक्त प्रतिपत्तिका में मजबूत कोई स्पष्टीकरण नहीं किया गया है । किन्तु सम्मन्वित भ्रष्टा विहीन भी भूतज्ञान होना यह औकिक ही होना यह स्पष्ट है ।

वही एक प्रकृत प्रतिपत्तिकाके सम्बन्ध है जो उसमें भी अगर पक्षका वही दृष्टिकोण काय कर रहा है । इसे उपस्थित करते हुए अगर पक्षमें पहले तो 'निमित्तकारणता व्यवहारमेंके हैं' इसे स्वीकार कर दिया है, किन्तु वही व्यवहार व्यवस्था काय क्या है इसमें कुछ दिशाएँ हैं । हम अपने निष्कर्ष उत्तरमें कुछ-कुछ स्पष्ट पाया ८ में व्यवहार देकर प्रकृतमें व्यवहारका कार्य अत्यन्त व्यवहार है यह आपस प्रमाणके द्वारा बतलाने में है, परन्तु अगर यह वह कहकर कि हम व्यवहारका कार्य अत्यन्तारोपित करते हैं, मुक्त विषयसे विचारकोही दृष्टि दृष्टाना चाहता है ।

१. व्यवहारालय और फलका विषय

वैसा कि वहाँ की गई मुक्तपासे प्राप्त होता है अगर पक्षमें व्यवहार और निश्चय इन दोनों क्रमोंका कुछ-कुछ स्पष्ट कर प्रकृतानुसार क्या कार्य स्पष्ट है इसका विचार प्रश्न १७ की प्रतिपत्तिका ३ में किया है जो इन विषयपर तो विशेष विचार हम नहीं करने । यात्र प्रकृतमें प्रकरणानुसार प्रतीति भोरेसे यह प्रतिपत्तिका में व्यवहारालय और निश्चयनयके संबंध स्वीकार किए गए हैं वे बचान न होकर अत्यन्तारोपित होते हैं इसका यही उर्ध्व-प्रथम विचार अवरुध कर देना चाहते हैं । इससे प्रकृतमें व्यवहारालय कार्य और निश्चय का कार्य क्या होता कार्यएव इच्छा भी बचान दोष हो जानेवा । अगर पक्षमें व्यवहारालय और निश्चयनय काय करते हुए किया है—

निश्चयरूप अर्थसापेक्ष व्यवहाररूप अर्थका प्रतिपादक वचन व्यवहारनय और व्यवहाररूप अर्थ-सापेक्ष निश्चयरूप अर्थका प्रतिपादक वचन निश्चयनय कहलाने योग्य है। इसी प्रकार निश्चयरूप अर्थसापेक्ष व्यवहाररूप धर्मका ज्ञापक ज्ञान व्यवहारनय और व्यवहाररूप अर्थसापेक्ष निश्चयरूप अर्थका ज्ञापक ज्ञान निश्चयनय कहलाने योग्य है। पहिले दोना वचननयके और दूसरे दोनो ज्ञाननयके भेद जानना चाहिए।

यह अपर पक्षद्वारा उपस्थित किये गये व्यवहारनय और निश्चयनयके लक्षण हैं। किन्तु इन लक्षणोको पुष्टिमें कोई आगमप्रमाण अपर पक्षने नही दिया है। इनका सागोपाग विचार करते हुए सर्वप्रथम हम आचार्योंने व्यवहारपदका क्या अर्थ स्वीकार किया है इस बात पर दृष्टिपात करते हैं। आलापपद्धतिमें व्यवहारपदका अर्थ करते हुए लिखा है—

अन्यत्र प्रसिद्धस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपणमसद्भूतव्यवहार। असद्भूतव्यवहार एवोपचार, उपचारा-दप्युपचार य. करोति स उपचरितासद्भूतव्यवहार। गुणिगुणिनो पर्याय पर्यायिणो स्वभावस्वभाविनो कारण-कारकणिगोर्भेद सद्भूतव्यवहारस्यार्थः। द्रव्ये द्रव्योपचार पर्याये पर्यायोपचार गुणे गुणोपचार, द्रव्ये गुणोपचार, द्रव्ये पर्यायोपचार गुणे द्रव्योपचार गुणे पर्यायोपचार पर्याये द्रव्योपचार पर्याये गुणोपचार इति नवविधोऽसद्भूतव्यवहारस्यार्थो द्रष्टव्यः।

अर्थ—अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र आरोप करना असद्भूतव्यवहार है। असद्भूत व्यवहारका नाम ही उपचार है। उपचारके वाद भी उपचारको जो करता है वह उपचरितासद्भूतव्यवहार है। गुण गुणीका पर्याय-पर्यायोका, स्वभाव-स्वभाववान्का और कारक कारकवान्का भेद सद्भूतव्यवहारका अर्थ है। द्रव्यमें द्रव्यका उपचार, पर्यायमें पर्यायका उपचार, गुणमें गुणका उपचार, द्रव्यमें गुणका उपचार, द्रव्यमें पर्यायका उपचार, गुणमें द्रव्यका उपचार, गुणमें पर्यायका उपचार, पर्यायमें द्रव्यका उपचार और पर्यायमें गुणका उपचार इस तरह नौ प्रकारका असद्भूतव्यवहारका अर्थ जानना चाहिए।

यह आलापपद्धतिका वचन है। इसमें असद्भूतव्यवहाररूप अर्थ उपचरित असद्भूतव्यवहाररूप अर्थ और मद्भूतव्यवहाररूप अर्थ क्या है इसका स्पष्ट शब्दोंमें निर्देश किया गया है और साथमें यह भी बतला दिया गया है कि असद्भूतव्यवहारका नाम ही उपचार है। यहाँ सद्भूतव्यवहाररूप अर्थसे प्रयोजन नहीं है। इसलिए असद्भूतव्यवहाररूप अर्थको आगमप्रमाणके साथ स्पष्ट करते हैं—

घृतकुम्भाभिधानेऽपि कुम्भो घृतमयो न चेत्।

जीवो वर्णादिमज्जीवजल्पनेऽपि न तन्मयः ॥४०॥

घीका घडा कहने पर भी घडा घीमय नहीं है, उसी प्रकार जीव वर्णादिमान् है ऐसा कहने पर भी जीव वर्णादिमान् नहीं है।

यहाँ घडेमें घी रखा है, अतएव घीका संयोग देखकर व्यवहारी जन उसे घीका घडा कहते हैं, यह असद्भूत व्यवहारका उदाहरण है। यदि कोई अज्ञानी जीव इतने मात्रसे घडेको मिट्टीका न समझकर उसे यथार्थरूपमें घीका ही समझने लगे तो उसकी ऐसी समझको मिथ्या ही कहा जायेगा।

घडे तो बहुत प्रकारके होते हैं और उनमें नाना वस्तुएँ भरी रहती हैं। अतएव लोकमें अन्य वस्तुओं-से भरे हुए घडोका वारण करनेके लिए विवक्षित वस्तुके आलवनसे इस प्रकारका व्यवहार किया जाता है। जो व्यवहार उपचरित होनेपर भी सप्रयोजन होनेके कारण लोकमें ग्राह्य माना जाता है और लौकिक जनों-को परमार्थका ज्ञान करानेके लिए आगममें भी इसे स्वीकार किया गया है। स्पष्ट है कि यदि

भावनामें रहित हुआ यह जीव अनुपचरित अमद्भूत व्यवहारकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्माका आदि द्वादसे औदारिक, वैक्रियिक और आहाररु तीन शरीर और आहार आदि छह पर्याप्तियोंके योग्य पुद्गल पिण्डरूप नोक्तर्माका तथा उपचरित असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा बाह्य विषय घट-पट आदिका कर्त्ता होता है ।

यहाँ प्रश्न यह है कि जिसमें किसी दूसरी वस्तु या उसके गुण-धर्मका उपचार किया जाता है उसमें तदनु रूप कोई न कोई धर्म अवश्य होना चाहिए, अन्यथा उस वस्तुमें किसी दूसरी वस्तुका या उसके गुण-धर्मका उपचार करना नहीं बन सकता ? उदाहरणार्थ उसी बालकमें सिंहका उपचार करके उसे सिंह कहा जा सकता है जिम बालकमें सिंहके समान किसी अश्वमें शौर्य और शौर्य आदि गुण देखे जाते हैं ? सो इसका समाधान यह है कि जिम वस्तुमें निमित्त व्यवहार किया जाता है या निमित्त मानकर कर्त्ता आदि व्यवहार किया जाता है उस वस्तुमें स्वयं उपादान होकर किये गये अपने कार्यकी अपेक्षा यथार्थ कारण धर्म भी पाया जाता है और यथार्थ कर्त्ता आदि धर्म भी पाये जाते हैं, इसलिए उसमें अन्य वस्तुके कार्यकी अपेक्षा कारण धर्म और कर्त्ता आदि धर्माका उपचार करनेमें कोई बाधा नहीं आती । यह वस्तुस्थिति है, इसकी ध्यानात्मे रखकर ही प्रकृतमें व्यवहारका क्या अर्थ है इसका निर्णय करना चाहिए । जिसका विशेष विचार हमने पूर्वमें किया ही है ।
—तत्त्वार्थवार्तिक अ० १ सू० ५ वातिक २७

२ सम्यक् निश्चयनय और उसका विषय

यह तो सम्यक् व्यवहाररूप अर्थ और उसे ग्रहण करनेवाले सम्यक् नयका खुलासा है । अब प्रकृतमें निश्चयरूप अर्थ और उसको ग्रहण करनेवाले नयका खुलासा करते हैं—

प्रत्येक वस्तु उत्पाद व्यय ध्रौव्यस्वभाव होनेके कारण जैसे स्वभावसे ध्रौव्य है वैसे ही स्वभावसे उत्पाद-व्ययस्वभाववाली भी है । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आप्तमोमासामें स्वामी समन्तभद्र लिखते हैं—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।

व्येत्युदेति विशीपात्ते सहैकत्रोदयादि सत् ॥५७॥

हे भगवन् ! आपके मतमें सत् अपने सामान्य स्वभावकी अपेक्षा न तो उत्पन्न होता है और न अन्वय धर्मकी अपेक्षा व्ययकी ही प्राप्त होता है । फिर भी उसका उत्पाद और व्यय होता है सो यह पर्यायकी अपेक्षा ही जानना चाहिए, इसलिए सत् एक ही वस्तुमें उत्पादादि तीनरूप है यह सिद्ध होता है ।

इस प्रकार प्रत्येक वस्तुके स्वभावसे ध्रौव्य होकर भी उत्पाद-व्ययरूप सिद्ध होने पर यहाँ यह विचार करना है कि वह उत्पाद व्यय स्वयंकृत है या परकृत है या उभयकृत है ? परकृत तो ही ही नहीं सकता, क्योंकि दोनोंकी एक सत्ता नहीं है । भिन्न सत्ता होकर भी उससे दूसरी वस्तुमें परिणमनरूप काय मानने पर परस्पर विरोध आता है, क्योंकि भिन्न सत्ता होनेके कारण उससे भिन्न पर सत्तामें कार्यका किया जाना नहीं बन सकता और अपनेसे भिन्न पर सत्तामें कार्य करना स्वीकार करनेपर दोनोंकी भिन्न सत्ता नहीं बन सकती । यही कारण है कि आचार्यानि सर्वत्र निश्चयसे एक द्रव्य या उसके गुणधर्मको दूसरे द्रव्य या उसके गुणधर्मके कार्यका वास्तविक कर्त्ता स्वीकार नहीं किया है । दूसरे द्रव्यका वह उत्पाद-व्यय उभयकृत भी नहीं हो सकता, क्योंकि कोई भी कार्य जब परकृत नहीं सिद्ध होता, ऐसी अवस्थामें वह उभयकृत तो सिद्ध हो ही नहीं सकता । अतएव परमाथसे प्रत्येक कार्य स्वयंकृत ही होता है ऐसा यहाँ निश्चय करना चाहिये । इस

प्रकार प्रत्येक कार्यके स्वयंभूत सिद्ध होवेपर उसमें अपने-अपने कामोंकी अपेक्षा वास्तविक कारणवश और कर्ता यदि योंकी भी सिद्ध हो जाती है। प्रत्येक दृश्यमें कर्ता यदि भ्रम वास्तविक है इसका स्वीकरण करते हुए सर्वाधिकारिता व १ पु १ में लिखा है —

पश्यति दृश्यतेऽमेन दृष्टिमात्रं वा दृश्यम् । ज्ञानाति ज्ञापतेऽमेन ज्ञातिमात्रं वा ज्ञायम् । ज्ञति ज्ञतमेन ज्ञतमात्रं वा ज्ञातिज्ञम् । ज्ञतमेन स एव कर्ता स एव कर्मणमित्यावाप्तम्, तथा विद्वद्दृष्टम् । स्वयम् स्वपरिणाम-परिणामिभोर्मैदृशविषयावां तथाभिधानात् । यथा भिन्नदृष्टिभ्यः वाहपरिणामेन । उक्त कर्तादिसाक्ष्यमात्रं पर्याय-पर्यायिणोरकालकर्म प्रत्ययेकान्तोपपत्तौ स्वातन्त्र्य-वास्तव्य-विविधोपपत्तेरिति ज्ञतमेन व विद्वद्वै ज्ञानी दृष्ट्यादिक्रियात्वा कर्तादिसाक्ष्यभावात् ।

जो देखा है, जिसके द्वारा देखा जाता है वा देखनाभाव वर्तन है। जो जाना है, जिसके द्वारा जाना जाता है वा जाननाभाव ज्ञान है तथा जो जाचरण करता है जिसके द्वारा जाचरण किया जाता है वा जाचरण करानाभाव जाचरि है।

संज्ञा—इस प्रकार वही कर्ता और वही करण यह प्राप्त हुआ और वह विद्वद् है ?

उपादान—उत्तर है। स्वपरिणाम और परिणामीकी मेरुविषयादे बैदा कथन किया गया है। जैसे ज्ञानि ज्ञाहपरिणामके द्वारा दृश्यको ज्ञापती है।

पर्याय और पर्यायीमें एकत्व और अनेकत्वके प्रति जलैकान्त होवेपर स्वातन्त्र्य और पारतन्त्र्यकी विवक्षा की जायेसे एक ही कर्ममें कहा गया कर्ता यदि साक्ष्यमात्र विरोधको प्राप्त नहीं होता। जैसे ज्ञानिने दृष्ट्यादि क्रियाकी अपेक्षा कर्तादि साक्ष्यमात्र बन जाता है।

इसी उक्त्यके स्पष्ट करते हुए प्रवचनधार वाचा १९ में कहा है :—

तद्य सो कदावाप्यो सम्बन्धु सम्बन्धोनयदिमिदौ ।

सूरी सम्बन्धवादा इदमिदं पञ्चमं वि विद्विष्टे ॥१९॥

इस प्रकार वह ज्ञाता स्वभावको प्राप्त सर्वत्र और सर्व लोकके अविपक्षितोद्धार वृजित स्वयमेव होता हुआ स्वयम् है ऐसा विवेचनदेय कहा है ॥१९॥

यद्यपि इस गाथामें मात्र एक विषय कर्ताका निर्देश है ऐसा प्रतीत होता है परन्तु गाथामें ज्ञाता स्वयमेव एक निरवयव्य कदा कारकाको वृजित करता है। यद्ये कारण है कि ज्ञाता अमृतचन्द्र और ज्ञाताय जगत्तेन ज्ञानी-अपनी टीकामें निरवयव्य कदा कारकाका निर्देश किया है। अपने-अपनी टीकामें ज्ञानमें एकता दोनों ज्ञाताय क्रमसा लिखते हैं —

१ ज्ञानी व विवक्षया परेन सहजमयः कास्त्वयसम्बन्धोऽस्ति पयः शुद्धात्मस्वभावकामात्र साम्यामात्राव्ययप्रत्यया परतन्त्रैभूपते ।

१ इत्यर्थ निश्चयसे परके साक्ष्य भावमात्रा कारकत्व सम्बन्ध नहीं है जिससे कि शुद्धात्मस्वभावकी प्राप्तिके लिए सामग्री ईदनेकी सम्प्रदाये भीष परतन्त्र होते हैं।

२ इत्यस्यद्वारद्वारकीकल्प स्वतः एव परिणममाणः सञ्चलमात्रा परमात्मस्वभावकमज्जाबोत्पत्ति-प्रस्तावे वता धिक्कारार्थ कार्यधत्ते एतः स्वयंभूयकताति साधार्यः ।

२ इस प्रकार अनेक पद्वारकल्पसे स्वतः ही परिचयन करता हुआ यह ज्ञाता परमात्मस्वभाव वैचक्यावर्ती उत्पत्तिके प्रस्तावमें मत्त विषय कारकरी अपेक्षा नहीं करता अतः स्वयम् होता है।

उक्त दोनो आचार्योंके उक्त उल्लेखोसे जहाँ यह ज्ञात होता है कि निश्चयसे एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ किसी प्रकारका कारक सम्बन्ध नहीं है वहाँ यह भी ज्ञात होता है कि प्रत्येक द्रव्यमे स्वभाव पर्यायकी उत्पत्ति कारकान्तर निरपेक्ष एकमात्र निश्चय षट्कारकोंके आलम्बनसे ही होती है। इससे यह भी फलित हो जाता है कि जहाँपर इस जीवके विकल्पमे परकी अपेक्षा होती है वहाँपर रागादि विभाव-पर्यायकी उत्पत्ति होती है।

साथ ही तथ्यरूपमे यहाँ इतना और समझ लेना चाहिए कि प्रत्येक द्रव्य और उनके गुण तथा पर्यायोंका स्वरूप परस्पर सापेक्ष न होकर स्वतः सिद्ध होता है। मात्र इनका व्यवहार ही परस्पर सापेक्ष किया जाता है। यदि इनके स्वरूपको परस्पर सापेक्ष माना जाय तो इनमेंसे एकका भी अस्तित्व नहीं बन सकता। यहाँ जिस तथ्यका निर्देश द्रव्य, गुण और पर्यायको लक्ष्यमें रखकर किया है वही तथ्य कर्तृत्वादि धर्मोंके विषयमें भी जान लेना चाहिए।

यद्यपि पर्यायों स्वकालके सिवाय अन्य कालमें कथंचित् असत् होती हैं, इसलिए पर्यायार्थिक नयसे उनमें परस्पर व्यतिरेक दिखलानेके अभिप्रायवश उनकी उत्पत्तिमे कारकोंका व्यापार स्वीकार किया गया है यह ठीक है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि अपने-अपने कालमें उनका वह स्वरूप किसी अन्यसे जायमान हुआ है, क्योंकि उत्पादादि त्रिरूपमयता यह प्रत्येक द्रव्यका स्वतः सिद्ध स्वरूप है, अन्यथा वह द्रव्यका स्वरूप नहीं बन सकता।

इस प्रकार वस्तुके स्वरूप और उसमें रहनेवाले कर्त्ता आदि धर्मोंकी अपेक्षा विचार करनेपर प्रत्येक वस्तुका स्वरूप और कर्त्ता आदि धर्म निश्चयरूप प्रमाणित होते हैं और उनको जाननेवाला ज्ञान निश्चय नय सज्ञाको प्राप्त होता है। निश्चयनयके कथनमें अभेदकी मुख्यता है इतना यहाँ विशेष समझना चाहिए।

इस प्रकार निश्चय और व्यवहाररूप अर्थ क्या है, तथा उन्हें ग्रहण करनेवाले नयोंका स्वरूप क्या है इस बातका प्रकृतमें हमने जो प्रमाण सहित विवेचन किया है, उसी विषयको स्पष्ट करते हुए पंडितप्रवर टोडरमलजी अपने मोक्षमार्गप्रकाशकमें लिखते हैं—

तहाँ जिन आगम विषै निश्चय-व्यवहाररूप वर्णन है। तिन विषै यथार्थका नाम निश्चय है, उपचारका नाम व्यवहार है।

—अधिकार ७ पृष्ठ २८७

व्यवहार अभूतार्थ है। सत्य स्वरूपको न निरूपै है। किसी अपेक्षा उपचारकरि अन्यथा निरूपै है। बहुरि शुद्धनय जो निश्चय है सो भूतार्थ है, जैसा वस्तुका स्वरूप है तैसा निरूपै है।

—अधिकार ७ पृष्ठ ३६९

एक ही द्रव्यके भावकौ तिस स्वरूप ही निरूपण करना सो निश्चयनय है। उपचारकरि तिस द्रव्यके भावकौ अन्य द्रव्यके भावस्वरूप निरूपण करना सो व्यवहार है।

—अधिकार ७ पृष्ठ ३६९

३ निश्चयनयमें व्यवहाररूप अर्थकी सापेक्षताका निषेध

इस प्रकार निश्चयनय, व्यवहारनय और उनके विषयोंका प्रकृतमें उपयोगी निरूपण करके तत्काल उनकी परस्पर सापेक्षता एवं निरपेक्षताके विषयमें विचार करते हैं। आप्तमीमांसा कारिका १०८ में प्रत्येक वस्तुको अनेकान्त स्वरूप न मानकर सर्वथा सद्रूप या सर्वथा असद्रूप, सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य आदि

कथनमात्र है जो व्यवहार नयकी भाषाका अवलम्बन लेकर बोला जाता है। इसी बातको स्पष्ट करते हुए स्वयं आचार्य महाराज गाथा १०७ में लिखते हैं—

उपादेदि करेदि य वयदि परिणामपदि गिण्हदि य ।

आदा पुग्गलद्वय व्यवहारणयस्म उत्तम ॥ १०७ ॥

आत्मा पुद्गल द्रव्यके परिणामको उत्पन्न करता है, करता है, बोधता है, परिणमाता है तथा ग्रहण करता है ऐसा व्यवहारनय (असद्गूत व्यवहार नय)का वचन है ॥ १०७ ॥

यहाँ ऐसा समझना चाहिए कि एक द्रव्यकी पर्यायका दूसरा द्रव्य उत्पादक है इस प्रकार यहाँ किया गया यह उत्पादादिरूप व्यवहार उपचार ठीक है इसे राजा प्रजाका दृष्टान्त लेकर गाथा १०८ तथा उसकी टीकामें ऐसा लिखा है कि 'तथापि न परद्रव्यात्मककर्मकर्त्ता स्यात्' तथापि पर द्रव्यात्मक कर्मका कर्त्ता नहीं है। सो उसका तात्पर्य यह है कि अज्ञानी जोत्र अपनेको पर द्रव्यकी पर्यायका निमित्तकर्त्ता मानता है, किन्तु वस्तुस्थिति यह नहीं है।

इस प्रकार उक्त कथनसे यह कलित हुआ कि अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'व्यवहाररूप अर्थ सापेक्ष निश्चयरूप अर्थको जाननेवाला ज्ञान निश्चयनय है।' सो उसका ऐसा लिखना ब्यार्थ नहीं है, किन्तु जो ज्ञान एक ही द्रव्यके भावको उसीका जानता है और उपचाररूप अर्थका निषेध करता है वह निश्चयनय है, क्योंकि प्रत्येक वस्तुका वस्तुत्व ही ऐसा होता है कि जो अपने स्वरूपका उपादान करता है और अन्यका अवोहन करता है। यदि प्रत्येक वस्तुमें इस प्रकारकी व्यवस्था करनेका गुण न हो तो उस वस्तुका वस्तुत्व ही नहीं बन सकता। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर युक्त्यनुसामन पञ्चोक्त ८२की टीकामें आचार्य त्रिचानन्दि लिखते हैं—

स्वपररूपोपादानावोहनव्यवस्थापाद्यत्वाद्वास्तुनो वस्तुत्वस्य ।

स्वरूपके उपादान और पररूपके अवोहनकी व्यवस्था करना ही वस्तुका वस्तुत्व है।

प्रत्येक द्रव्य भावाभावात्मक माना गया है। यह प्रत्येक वस्तुका स्वरूप है। यह उभयरूपता वस्तुमें है इसकी सिद्धि करनेके लिए ही यह कहा गया है कि प्रत्येक द्रव्य स्ववस्तुष्यकी अपेक्षा भावरूप है और परवस्तुष्यकी अपेक्षा अभावरूप है। इसका यदि कोई यह अर्थ करे कि स्ववस्तुष्यकी अपेक्षा वस्तुका स्वरूप भावरूप है और परवस्तुष्यकी अपेक्षा उसका स्वरूप अभावरूप है तो उसका ऐसा अर्थ करना गलत नहीं है, क्योंकि कोई भी धर्म किसी भी वस्तुमें स्वरूपसे स्वतःसिद्ध होता है। हाँ, अपेक्षा विशेषका आलम्बन लेकर उन धर्मोंकी सिद्धि करना दूसरी बात है। आचार्य भट्टाकलकदेव अष्टमहस्तो पृष्ठ १९५में लिखते हैं—

अन्यस्य कैवल्यमितरस्य वैकल्य, स्वभावपरभावाभ्यां भावाभावरूपव्यवस्थितार्थावस्थ ।

किसी एकका अकेला होना उसमें दूसरेकी विकलता (रक्षितपणा) है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ स्वभाव और परभावकी अपेक्षा भावाभावरूप व्यवस्थित है।

इसमें स्पष्ट है कि निश्चय कथन स्वरूपनिष्ठ व्यवस्था करनेवाला होनेके कारण जहाँ अपने स्वरूपका प्रतिपादन करना है वहाँ वह अपनेमें भिन्न अन्यका निषेध भी करता है। भगवान् कुन्दकुन्दने समयसार गाथा २७२ में इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर निश्चयनयकी प्रतिषेध और व्यवहारनयकी प्रतिषेध बतलाया है। यद्यपि यहाँ उनके कथनमें इसमें जो आगे जाकर मर्मकी जान फट्टी गई है, किन्तु उस कथनमें यह भाव पूरी तरहसे निहित है, क्योंकि उस गाथा द्वारा जितना भी पराश्रित व्यवहार है उस सबका निषेध किया गया

प्रदानपर उनको ग्रहण करनेवाला लक्षण प्राप्त किया है और कथञ्चित्कम्प उत नमो द्वारा वस्तुको ग्रहण करनेवाला लक्षण समोचीन कैसे है इसका विचार किया गया है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तु परस्पर विरुद्ध भ्रमक समवासी होषपर भी जो लय दूसरी वस्तुकी अपेक्षा किये बिना मात्र एक समस्वरूप वस्तुको स्वीकार करता है वह लय विधायनय माना गया है। और जो लय दूसरे धर्मसापेक्ष एक धर्म द्वारा वस्तुको ग्रहण करता है वह सम्यक् लय माना गया है। यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाशमें प्रकृतमें विचार करनेपर निश्चित होता है कि प्रत्येक वस्तुमें जो कर्ता आदि अनेक कारक धर्म हैं वे वस्तुसे इध्याधिक नमनी अपेक्षा अभिन्न हैं, क्योंकि जो इध्याकी सत्ता है वही धन धर्मोंकी सत्ता है। अतएव अनेकवृत्त वस्तुको ग्रहण करनेवाला जो लय है वह निश्चयनय है। तथा सत्ता प्रयोजन और लक्षण आदिही अपेक्षा सेर उपजाकर इन धर्मों द्वारा वस्तुको ग्रहण करनेवाला जो लय है वह सम्पूर्ण व्यवहारनय है। इस प्रकार एक ही वस्तुमें कथञ्चित् अनेक तथा कथञ्चित् अनेकी विवधा होनेपर इन लयोंकी प्रकृति होती है इसलिये वे दोनों ही लय सम्यक् लय हैं।

अब रहा असम्पूर्ण व्यवहारनय से उपरका विषय मात्र उपचार है जो परकी आत्मस्वरूप होता है इसलिये उसकी अपेक्षा उक्त दोनों लयोंमें सापेक्षता किसी भी अवस्थामें नहीं बन सकती। यदि अथ वस्तु समवधारकी रचनासौखी पर बोझ भी पान किया होता तो उसमें अपनी इसी प्रसन्नो प्रतिबंधता में जो निश्चयनय और व्यवहारनयके कथञ्च स्वीकार किये हैं उन्हें वह भूषकर भी स्वीकार न करता। इसके लिए समवधार पाया ८४ और ८९ पर दुहितात कीजिए। समवधार पाया ८४ में पहले आत्मको व्यवहारनयमें पुनश्च कर्मोंका कर्ता और मोक्षा वतकत्वा गया है, किन्तु यह व्यवहार असम्पूर्ण है, क्योंकि आत्मनियोका अनादि संसारसे ऐसा प्रविष्ट व्यवहार है। इसलिये पाया ८५ में दूसरे धर्म हुए निश्चयनय अवलम्बन केकर उसका निवेक किया गया है। इसी प्रकार पाया ९८ में व्यवहारनयसे पट पट रच आदि इध्व तथा वला प्रकारकी इन्द्रियों कर्म और मोक्ष इत्यादि कार्योंका कर्ता आत्मको वतकाकर पाया ९९ में दूसरे धर्म हुए पट असम्पूर्ण व्यवहारका निवेक किया गया है। वरपि पाया १ में अज्ञानी आत्माके धान और उपभोगको पट पट आदि वस्तुका उपपत्ति असम्पूर्ण व्यवहारनयकी अपेक्षा निमित्तकर्ता बहकर इसी बातको दुष्ट किया है क्योंकि उद्योग वाचारी दीक्षामें ऐसा किया है कि 'उपपत्ति व परव्यप्यात्मकमकका रक्षण'। उसका तात्पर्य यह है कि अज्ञानी अपनेको वर इध्याकी पर्यायका निमित्तकर्ता मानता है। वस्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। एक इध्व दूसरे इध्याके वस्तुका धर्मार्थ कर्ता नहीं है। एतद्विषयक विद्वान्तां उपजाटन करते हुए पाया १ में आचार्य लिखते हैं—

ओ जम्हि गुने इध्वे सो अण्महि दुष् संकमहि इध्वे ।

ओ अण्मसंजंठो कइ सं परिणामइ इध्व ॥ १ ३ ॥

ओ इध्व अपने जिस इध्व रक्षणार्थ तथा गुणमें वर्तता है वह अन्य इध्वमें तथा गुणमें संक्रमित नहीं जाता। इस प्रकार अन्यमें संक्रमित नहीं होता हुआ वह उस अन्य इध्वका केस परिणमा सकता है अथान् कभी नहीं परिणमा सकता ॥ १ ३ ॥

एक इध्व दूसरे इध्वकी क्या नहीं परिणमा सकता इसके कारणसे निर्देश करते हुए इसी पायाही दोषमें आचार्य अनुगत कइ है कि प्रत्येक वस्तुस्थितिकी सीमा उपपत्ति है, उसका भेदना अज्ञान्य है। अतएव प्रत्येक वस्तु अपनी-अपनी सीमामें ही बसती है। कोई भी वस्तु अपनी प्राप्ति सीमासे उल्लंघनकर अन्य वस्तुमें प्रवेश नहीं कर सकता। इसलिये एक इध्व दूसरे इध्वको परिणमाता है न

कथनमात्र है जो व्यवहार नयकी भाषाका अवलम्बन लेकर बोला जाता है। इसी बातको स्पष्ट करते हुए स्वयं आचार्य महाराज गाथा १०७ में लिखते हैं—

उप्पावेदि करेदि य यधदि परिणामएदि गिण्हदि य ।

आदा पुगलद्वव व्यवहारणयस्स वत्तव्व ॥ १०७ ॥

आत्मा पुद्गल द्रव्यके परिणामको उत्पन्न करता है, करता है, बाँधता है, परिणमाता है तथा ग्रहण करता है ऐसा व्यवहारनय (असद्भूत व्यवहार नय)का वचन है ॥ १०७ ॥

यहाँ ऐसा समझना चाहिए कि एक द्रव्यकी पर्यायिका दूसरा द्रव्य उत्पादक है इस प्रकार यहाँ किया गया यह उत्पादादिरूप व्यवहार उपचार कैसे है इसे राजा प्रजाका दृष्टान्त देकर गाथा १०८ तथा उसकी टीकामें ऐसा लिखा है कि 'तथापि न परद्रव्यात्मककर्मकर्त्ता स्यात्' तथापि पर द्रव्यात्मक कर्मका कर्त्ता नहीं है। सो उसका तात्पर्य यह है कि अज्ञानी जीव अपनेको पर द्रव्यकी पर्यायिका निमित्तकर्त्ता मानता है, किन्तु वस्तुस्थिति यह नहीं है।

इस प्रकार उक्त कथनसे यह फलित हुआ कि अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'व्यवहाररूप अर्थ सापेक्ष निश्चयरूप अर्थको जाननेवाला ज्ञान निश्चयनय है।' सो उसका ऐसा लिखना यथार्थ नहीं है, किन्तु जो ज्ञान एक ही द्रव्यके भावको उसीका जानता है और उपचाररूप अर्थका निषेध करता है वह निश्चयनय है, क्योंकि प्रत्येक वस्तुका वस्तुत्व ही ऐसा होता है कि जो अपने स्वरूपका उपादान करता है और अन्यका अपोहन करता है। यदि प्रत्येक वस्तुमें इस प्रकारकी व्यवस्था करनेका गुण न हो तो उस वस्तुका वस्तुत्व ही नहीं बन सकता। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर युवत्यनुशासन श्लोक ४२की टीकामें आचार्य विद्यानन्दि लिखते हैं—

स्वपररूपोपादानापोहनव्यवस्थापायत्वाद्वास्तुनो वस्तुत्वस्य ।

स्वरूपके उपादान और पररूपके अपोहनकी व्यवस्था करना ही वस्तुका वस्तुत्व है।

प्रत्येक द्रव्य भावाभावात्मक माना गया है। यह प्रत्येक वस्तुका स्वरूप है। यह उभयरूपता वस्तुमें है इसकी सिद्धि करनेके लिए ही यह कहा गया है कि प्रत्येक द्रव्य स्वचतुष्टयकी अपेक्षा भावरूप है और परचतुष्टयकी अपेक्षा अभावरूप है। इसका यदि कोई यह अर्थ करे कि स्वचतुष्टयकी अपेक्षा वस्तुका स्वरूप भावरूप है और परचतुष्टयकी अपेक्षा उसका स्वरूप अभावरूप है तो उसका ऐसा अर्थ करना सगत नहीं है, क्योंकि कोई भी धर्म किसी भी वस्तुमें स्वरूपसे स्वतः सिद्ध होता है। हाँ, अपेक्षा विशेषका आलम्बन लेकर उन धर्मोंकी सिद्धि करना दूसरी बात है। आचार्य भट्टकलकदेव अष्टसहस्री पृष्ठ १९५में लिखते हैं—

अन्यस्य कैवल्यमितरस्य वैकल्य, स्वभावपरभावाम्भ्या भावाभावव्यवस्थितेर्भावस्य ।

किसी एकका अकेला होना उसमें दूसरेकी विकलता (रहितपना) है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ स्वभाव और परभावकी अपेक्षा भावाभावरूप व्यवस्थित है।

इससे स्पष्ट है कि निश्चय कथन स्वरूपनिष्ठ व्यवस्था करनेवाला होनेके कारण जहाँ अपने स्वरूपका प्रतिपादन करता है वहाँ वह अपनेसे भिन्न अन्यका निषेध भी करता है। भगवान् कुन्दकुन्दने समयसार गाथा २७२ में इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर निश्चयनयको प्रतिषेधक और व्यवहारनयको प्रतिषेध्य बतलाया है। यद्यपि वहाँ उनके कथनमें इससे भी आगे जाकर मर्मकी बात कही गई है, किन्तु उस कथनमें यह भाव पूरी तरहसे निहित है, क्योंकि उस गाथा द्वारा जितना भी पराश्रित व्यवहार है उस सबका निषेध किया गया

माननेपर इनको ग्रहण करनेवाला नयज्ञान मिथ्या कैसे है और कथञ्चित्कथन उन चर्चों द्वारा वस्तुको ग्रहण करनेवाला नयज्ञान समीचीन कैसे है इसका विचार किया गया है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तु परस्पर विरुद्ध अनेक वर्मवाची होनेपर भी जो जब वृद्धि वर्मकी अपेक्षा क्रिये बिना मात्र एक वर्मस्वरूप वस्तुको स्वीकार करता है वह नय मिथ्यामय माना गया है। और जो नय इतर वर्मसंगोष्ठ एक वर्म द्वारा वस्तुको ग्रहण करता है वह सम्यक् नय माना गया है। यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाशमें प्रकृतम विचार करनेपर निश्चित होता है कि प्रत्येक वस्तुमें जो चर्चा बाह्य अनेक कारण वर्म हैं वे वस्तुसंख्यात्मक नयकी अपेक्षा अधिम्य है, क्योंकि जो इत्यन्तकी सत्ता है वही उन वर्मोंकी सत्ता है। अतएव अनेकवर्मोष्ठ वस्तुको ग्रहण करनेवाला जो नय है वह निरवयव नय है। तथा तन्मा प्रयोजन और कथन बाह्यकी अपेक्षा श्रेय उपजाकर इन चर्चों द्वारा वस्तुको ग्रहण करनेवाला जो नय है वह सञ्चूत व्यवहारनय है। इस प्रकार एक ही वस्तुमें कथञ्चित् अनेक तथा कथञ्चित् श्रेयकी विपत्ता होनेपर इन नयोंकी प्रवृत्ति होती है इसलिये वे दोनों ही नय सम्यक् नय हैं।

अब रहा असञ्चूत व्यवहारनय तो उक्त विषय मात्र उपचार है जो परको आत्मन्वयकर होता है इसलिये इसकी अपेक्षा उक्त दोनों नयोंमें उत्प्रेषण किसी भी अवस्थामें नहीं बन सकती। यदि अपर वर्मोंमें समवधारकी रचनासैखी पर बोझ भी प्रदान किया होता तो उसमें अपनी इसी प्रत्यक्षी प्रतिष्ठाका १ में जो निश्चयनय और व्यवहारनयके कथन स्वीकार क्रिये है उन्हें वह नृणकर भी स्वीकार न करता। इसके लिये समवधार याथा ८४ और ८५ पर बुद्धिवात कीलिये। समवधार याथा ८४ में पहले बातमाकी व्यवहारनयसे पुनश्च कर्मोंका कर्ता और योग्यता वतकामा बना है, किन्तु वह व्यवहार असञ्चूत है, क्योंकि अज्ञानियोग्यता बाह्य संघाते ऐसा प्रसिद्ध व्यवहार है इसलिये याथा ८५ में रूपन रते हुए निश्चयनयका अवकथन केकर उक्तका निषेध किया गया है। इसी प्रकार याथा ९८ में व्यवहारनयसे वट वट रव बाह्य इत्यं तथा नामा प्रकारकी स्मितीय कर्म और भोक्तृत्व इत्यादि कार्योंका कर्ता अतम को कृताकर याथा ११ में रूपन रते हुए उस असञ्चूत व्यवहारका निषेध किया गया है। यद्यपि याथा १ में अज्ञानी बातमाके योग और उपयोजको वट वट बाह्य कार्योंका उपचरित असञ्चूत व्यवहारनयकी अपेक्षा निमित्तकर्ता केकर इसी बातको बुद्ध किया है क्योंकि उन्हीं याथाकी टीकासे ऐसा लिखा है कि 'तथापि न पराध्व्यात्मककर्मकर्ता र्वात्'। उसका तात्पर्य यह है कि अज्ञानी अपनेकी पर इत्यन्तकी परमपक्ष निमित्तकर्ता मानता है। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। एक इत्यं वृद्धि इत्यके वर्मका चर्चा कर्ता क्यों नहीं है एतद्विषयक विज्ञानका उद्घाटन करते हुए याथा १ में कार्यादि लिखते हैं—

जो अस्मि गुणे इत्ये की अस्मिन्नि हु न संक्रमति इत्ये ।

जो अस्मिन्सकंठो इह व परिणामम् इत्यं ॥ १ १ ॥

जो इत्यं अपने जिस इत्यं स्वभावमें तथा गुणमें वर्तता है वह अन्व इत्यमें तथा गुणमें सम्क्रमित नहीं होता। इस प्रकार अन्वमें संक्रमित नहीं होता हुआ वह उस अन्व इत्यको कैसे परिणामा सकता है अर्थात् कभी नहीं परिणामा सकता ॥ १ १ ॥

एक इत्यं वृद्धि इत्यको क्यों नहीं परिणामा सकता इसके कारणका निर्देश करते हुए इसी याथामें टीकामें कार्यादि अनुवचन करते हैं कि प्रत्येक वस्तुस्थितिकी सीमा अवच्छिन्न है, उसका भेदना असंभव है। अतएव प्रत्येक वस्तु अपनी-अपनी सीमामें ही वर्तती है। कोई भी वस्तु अपनी अपनी सीमाप्रान्त उपवचनकर अन्य वस्तुमें प्रवेश नहीं कर सकता, इसलिये एक इत्यं वृद्धि इत्यको परिणामा है यह

आचार्योंने प्रमाणदृष्टिसे केवल द्रव्यप्रत्यासत्तिको उपादान कारण न मानकर अनन्तर पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको उपादान कारण स्वीकार किया है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ६६ में लिखा है—

पर्यायविशेषात्मकस्य द्रव्यस्योपादानत्वप्रतीति, घटपरिणमनसमर्थपर्यायात्मकमृद्द्रव्यस्य घटोपादान-
त्ववत् ।

पर्यायविशेषात्मक द्रव्यमें ही उपादानता प्रतीत होती है, घट परिणमनमें समर्थ पर्यायात्मक मिट्टी द्रव्यमें घटकी उपादानताके समान ।

यह आगमवचन है। इसमें द्रव्य-प्रत्यासत्तिके समान पर्यायप्रत्यासत्तिमें भी उपादान कारणता स्वीकार की गई है, केवल द्रव्यप्रत्यासत्तिमें नहीं। फिर नही मालूम कि अपर पक्ष केवल द्रव्यप्रत्यासत्तिमें ही उपादान कारणता कैसे स्वीकार करता है, यदि उस पक्षका कहना हो कि जिस समय विवक्षित कार्य होता है, द्रव्यप्रत्यासत्ति तो उसी समयकी ली गई है, पर्यायप्रत्यासत्तिके लिए ऐसा कोई नियम नहीं है। इस पर हमारा कहना यह है कि प्रत्यासत्तिका अर्थ ही जब 'अति सन्निकट होना' है ऐसी अवस्थामें पर्यायप्रत्यासत्तिका अर्थ ही विवक्षित कार्यको अनन्तरपूर्व पर्याय ही होगा, अन्य नहीं। और यही कारण है कि आगममें सर्वत्र अनन्तरपूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको ही उपादान कारण कहा है। इस विषयका विशेष विचार अष्टसहस्री पृष्ठ २१० में विस्तारके साथ किया है। वहाँ लिखा है—

असाधारणद्रव्यप्रत्यासत्तिः पूर्वाकारभावविशेषप्रत्यासत्तिरेव च निवन्धनमुपादानत्वस्य स्वोपादेय परिणाम प्रति निश्चीयते ।

असाधारण द्रव्यप्रत्यासत्ति और पूर्वाकार भावविशेषप्रत्यासत्ति ही उपादानपनेका कारण होकर अपने उपादेय परिणामके प्रति निश्चित होती है।

आगे इसी विषयको स्पष्ट करनेके अभिप्रायसे आचार्य विद्यानन्दने उक्त सिद्धान्तके समर्थनमें 'तदुक्त' लिखकर दो श्लोक उद्धृत किये हैं। जो इस प्रकार हैं—

त्यक्तात्यक्तात्मरूप यत्पूर्वापूर्वेण वर्तते ।

कालत्रयेऽपि तद् द्रव्यमुपादनमिति स्मृतम् ॥

जो द्रव्य तीनो कालोमें अपने रूपको छोड़ना हुआ और नहीं छोड़ता हुआ पूर्वरूपसे और अपूर्वरूपसे वर्त रहा है वह उपादान कारण है ऐसा जानना चाहिए।

यहाँ पर द्रव्यको उपादान कहा गया है। उसके विशेषणोपर ध्यान देनेसे विदित होता है कि द्रव्यका न तो केवल सामान्य अश उपादान होता है और न केवल विशेष अश उपादान होता है। किन्तु सामान्य-विशेषात्मक द्रव्य ही उपादान होता है। द्रव्यके केवल सामान्य अशको और केवल विशेष अशको उपादान माननेमें जो आपत्तियाँ आती हैं उनका निर्देश स्वयं आचार्य विद्यानन्दने एक दूसरा श्लोक उद्धृत करके कर दिया है। वह श्लोक इस प्रकार है—

यत् स्वरूप त्यजत्येव यन्न त्यजति सर्वथा ।

तन्नोपादानमर्थस्य क्षणिक शाश्वत यथा ॥

जो अपने स्वरूपको छोड़ता ही है वह (पर्याय) और जो अपने स्वरूपको सर्वथा नहीं छोड़ता वह (सामान्य) अर्थ (कार्य) का उपादान नहीं होता। जैसे क्षणिक और शाश्वत ।

है, इसलिए यह सिद्धांत स्वर हुआ कि निरुपयनय व्यवहाररूप अर्थकी अपेक्षा किए बिना स्वतंत्र रूपसे अपने ही अर्थका कथन करता है।

परन्तु उक्त प्रकारके व्यवहार नबके नियममें स्थिति इसके कुछ निम्न प्रकारकी है, क्योंकि जैसा कि हम परिश्रमस्वर बाबावरजोके मतानुसारमूलका 'कर्त्तव्य' वस्तुको निम्ना द्वारा विस्तीर्ण कर जाने है उससे यह बात बहुत ही बन्धी रहते बात हो जाती है कि जो व्यवहार निरुपयनय बन करता है वह व्यवहार हो आपसमें स्वीकार किया गया है। अतएव व्यवहारनय उपचरित अर्थकी प्रहण करनेवाला होनेके कारण वह अनुपचरित अर्थकी प्रसिद्धि करता हुआ ही सार्थक है। अथवा वह मिथ्यालय हो उल्टा स्वीकार कोर्दे भी नव व्यवहारसे भी उस तक सम्यक् कहलानेका बहिकाटी नहीं है जब तक वह परमाप्तमूल अर्थकी प्रसिद्धि नहीं करता। वही पर उपादान कारण और उसमें छने वाले कर्त्ता आदि धर्म से परमाप्तमूल अर्थ ही और इसकी प्रसिद्धिका कारण होनेसे अन्तःप्रत्यक्षविषय बाह्य रूपमें आरोपित किया गया निमित्त धर्म और कर्त्ता आदि धर्म से अपरमाप्तमूल अर्थ है। यह से अन्तःप्रत्यक्ष होनेसे परमाप्तमूल अर्थकी प्रसिद्धि करते हैं, इसलिए इन्हें प्रहण करनेवाला नव व्यवहारसे साम्य नव मत्ता गया है।

इस प्रकार प्रकृतमें अपने प्रतिपेक्ष स्वभावके कारण व्यवहाररूप अर्थका नियम करता हुआ हो निरुपयनय क्यों तो मात्र निरुपयनय अर्थको प्रहण करता है और प्रतिपेक्ष स्वभाव होकर भी व्यवहारनय वही व्यवहारमें प्रयोजनीय माना गया है इसका यही उपायोपाय विचार किया। इससे अपर पक्षके उक्त कथन का सुस्पष्ट विराट हो जाता है जिसका निर्वेद्य हम पूर्वमें कर जाते हैं। अर्थात् प्रकृतमें व्यवहारनय और निरुपयनयके जिन कथना आदिका निर्वेद्य अपर पक्षने किया है वे स्वयत्किन्चित होनेसे छीक नहीं हैं वह पूर्वोक्त कथनसे सुस्पष्ट हो जाता है।

४ अन्तःप्रत्यक्षविषय कारणताका नियम

अपर पक्षने अपनी इसी प्रतिपेक्षाने उपादानने अन्तःप्रत्यक्षविषय कारणताका विधान करते हुए किया है—

तात्पर्य यह है कि कार्यकारणभावके प्रकारमें दो प्रकारकी कारणताका विवेचन आवश्यक माना जाता है—एक अन्तःप्रत्यक्षविषय और दूसरी अन्तःप्रत्यक्षविषय। इनमेंसे जो वस्तु स्वयं कार्यरूप परि पत होती है अर्थात् कार्यके प्रति उपादान कारण होती है उसमें कार्यके प्रति अन्तःप्रत्यक्षविषय कारणता पाई जाती है, क्योंकि वही पर कारणरूप धर्म और कार्यरूप धर्म दोनों ही एक इसके आधारे रहनेवाले धर्म हैं।

यह अन्तःप्रत्यक्षविषय कारणताके विषयमें अपर पक्षना बतलाता है। अपर पक्षने इसी एक ही गया समस्त प्रतिपेक्षको ही समस्त मात्र इसी एक साम्यता पर नहीं की है। अपनी इसके पूर्वकी प्रतिपेक्षमें भी उसकी ओरसे अन्तःप्रत्यक्षविषय उपादान कारणता निर्वेद्य किया गया था। किन्तु वह सब कथन आधमनिकक अतएव अन्तःप्रत्यक्ष विषय है इसका विचार हम प्रतिपेक्ष २ के अन्तरे लयन ही कर जाते हैं। फिर भी अपर पक्ष अपनी उसी साम्यताको दुराशयमें ही प्रयत्नशील है इसका हमें आश्चर्य है। किन्तु उक्त पक्षकी इस एकमत साम्यता पर पुनः कार्योपाय विचार करना आवश्यक समझकर यही विचार किया जाता है।

और धर्ममें प्रत्येक वस्तुको आत्मिक-विशेषात्मक स्वीकार किया गया है क्योंकि जो वस्तु केवल सामान्यात्मक होती या केवल विशेषात्मक उसमें अर्थविशेषका कथना अन्तर्भव है। वही कारण है कि सभी

अतिरोधान् । इति दर्शनार्थीनां त्रिरुद्धमाध्यात्म्यादिशेषेषुपादानोपादेयभावाद्भुतं पूर्वास्तितानियत, न तु पूर्व-
उत्तरास्तित्वगमकम् ।

इमलिए ही उपादान ही प्राप्तिम उत्तरकी प्राप्ति नियत नहीं है, क्योंकि कारण नियमसे कार्यवाने
नहीं होते ।

प्रश्न—मर्म्य कारण कार्यपाला होता ही है ?

समाधान—ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि उमकी यहाँ पर चिन्ता नहीं है । उमकी विवक्षा होने
पर ता पूर्वकी प्राप्ति होने पर उत्तर भवनीय नहीं कहा जाता, क्योंकि स्वयं अतिरोध है । इस प्रकार दर्शना-
दिकके विरुद्ध समाधानकी अतिशेषता हान पर भी उपादान-उपादेयभावात् उत्तर पूर्ण अस्तित्व पर
नियत है, परन्तु पूर्व उत्तरक अस्तित्वका गमक नहीं है ।

यह आगमवचन है । इसमें अर्थात् व्यवहार उपादानकी चर्चा की है यही निश्चय उपादानका भी
निर्देश दिया है । अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यका नाम ही निश्चय उपादान है । ऐसी अवस्थामें पहुँचनेके पूर्व
अर्थात् वह विप्रक्षित उपादेयका गमक नहीं होता यहाँ ऐसी अवस्थामें पहुँचने पर यह अपने उपादेयका नियमसे
नियामक होता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । उपादेय तो अपने उपादानका गमक होता ही है, उपादान
भी अपने उपादेयका नियामक होता है ऐसा अनिप्राय यहाँ गमकना चाहिए । यही कारण है कि आचार्य
विद्यानन्दिने अपने सन्धार्षलोकवातिष्ठान पु० ६८ में उपादानधारणका निर्देश करते हुए यह वचन कहा है—

निश्चयनयात तद्भयावधारणमपीष्टमत्र, अनन्तरस्मयनिर्वाणजननसमर्थाजामेध सद्दर्शनार्थीना
मोक्षमार्गरोपपथे परमा अनुहकमार्गतात्पर्यस्थानान् । एतेन मोक्षस्य मार्गो मोक्षस्य मार्गो पृथेकभयाव-
धारणसिद्धि प्रत्यावर्त्तीयम् ।

निश्चयनयसे तो उभयत अवधारण करना इष्ट ही है, क्योंकि अनन्तर समयमें निर्वाणको उत्पन्न
करनेमें समय ही सम्म्यदर्शनार्थीनाके मोक्षमार्गपनेकी उत्पत्ति होनेसे दूसरोंके अनुकूल मार्गपनेकी व्यवस्था होती
है । इसमें मोक्षका ही मार्ग है या मोक्षका मार्ग ही है इस प्रकार उभयत अवधारण करना इष्ट है ऐसा
निश्चय करना चाहिए ।

इस कथनसे चार बातोंका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है—

१ अनन्तर पूर्व पर्याय युक्त द्रव्य नियमसे अपने कार्यका नियामक होता है और उमसे जायमान
कार्य उसका नियमसे गमक होता है । यह निश्चय उपादान-उपादेयकी व्यवस्था है ।

२ इसके पूर्व वह उम कार्यका व्यवहार उपादान कहलाता है । यह विप्रक्षित कार्यका नियामक नहीं
होता, क्योंकि व्यवहारनयसे ऐसा कहा जाता है । जैसे मिट्टीकी घटका उपादान कहना यह व्यवहारनयका
वचनव्य है । परन्तु उम मिट्टीसे, जिसे हमने घटका उपादान कहा है, घट बनेगा ही ऐसा निश्चय नहीं ।
यह द्रव्यव्यक्तिकी लक्ष्यमें रक्षकर कहा गया है, घटकी अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको लक्ष्यमें रख
कर नहीं ।

३ निश्चय उपादानके अपने कार्यके सम्मुख होने पर कार्यकारण तदनुकूल प्राप्ति सामग्रीका विद्यमान
या प्रयोगसे योग मिश्रता ही है ।

४ व्यवहार उपादान कुछ विप्रक्षित कार्यका निश्चय उपादान नहीं होता, इसलिए वह प्रत्येक

यद्यपि सर्वथा धार्मिक और सर्वथा व्यावहारिक कोई पदार्थ नहीं है। परन्तु जो लोग पदार्थको सर्वथा धार्मिक मानते हैं उनके यहाँ जैसे सर्वथा धार्मिक पदार्थ कार्यका उपादान नहीं हो सकता और जो लोग पदार्थको सर्वथा व्यावहारिक मानते हैं उनके यहाँ जैसे सर्वथा व्यावहारिक पदार्थ कार्यका उपादान नहीं हो सकता उन्हीं प्रकार प्रत्येक केवल सामान्य अथवा कार्यका उपादान नहीं होता और न केवल विवेक अथवा कार्यका उपादान होता है यह एक कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार पूर्वोक्त समग्र कथनपर धृष्टिपाठ करनेसे विहित होता है कि केवल इन्द्रप्रसासि और केवल वर्णमप्रसासि जडावान नारकस्थसे स्वीकृत न होकर इन्द्र-वर्णमप्रसासिको ही उपादानमरण बाधायोने स्वीकार किया है । हम अपने निष्कर्षे उत्तररोमि प्रमेयकमकार्यस्थ पुष्ट २ से 'बन्धुव्यवस्थासिधित्विवाप्रविष्टा केत्यादि । इत्यादि कथन उद्गुत कर यह सिद्ध कर गये है तथापि अपर करने पुनः शरी प्रश्नको खट्वा है, इससिए यहाँपर इस विषयक पुन विचार किया गया है ।

हम यह मानते हैं कि जागतिक स्तर पर परिणामसमर्थ इन्फोको अनुपलब्धताको क्रिया है और इस कार्यका प्रभावमें रखकर व्यवहारगतमें सापेक्षताया भी दृष्टिकोण किया गया है। निश्चय तममें विचार करनेपर तो विरहित होता है कि प्रत्येक इन्फो स्वयं परिणामस्वभाव है और परस्परसे होकर परिवर्तित है। इसमें यह निश्चय हो जाता है कि प्रत्येक इन्फो प्रत्येक समयका कार्य होता है तो स्वयं वहीके द्वारा ही होता है किन्तु अब यह कार्य होता है एक अन्य बाह्य बिंदु सामग्रीके साथ उसकी बाह्य व्यापिका निश्चय है उसमें अनुपलब्ध व्यवहारगतमें कारण और कर्ता जाति दोनोंका उपचार किया जाता है। इस उपचारका जो प्रभाव है उसका निर्देश हम पूर्वमें कई बार कर चुके हैं। प्रतीक्षा कोई किसीको नहीं करता अन्तर्गत-वर्तित सामग्रीका निष्ठा या प्रतीक्षे बहुत ही योग्य पिच्छता रहता है। ऐसी ही परसापेक्षता अन्तर्गतमें स्वीकार की गई है। अन्तर्गतता परसापेक्षता अन्तर्गतमें स्वीकृत नहीं है, क्योंकि अन्तर्गतता परसापेक्षताके स्वीकार करनेपर वस्तुव्यवस्था ही नहीं बन सकती।

एक बात धीर है। धीर वह यह है कि बीन-बास्त्रोमें कनेक स्वकापर व्यवहारमयी सुख्याते यह भी कवव उपपन्न होता है कि बाह्य कामकी केभाषे कनेका जपाधनकरन अपना धम करनेमें समर्थ नहीं है। बीते तत्पार्श्वगतिक कम्पाज ५ मूच १७ में व्याख्या करते हुए यह किता है—

नेक एव धूमिष्ठः कुण्डाकारिषाहसाभ्यसञ्चिन्तायै विद्या प्रवृत्तमाविमर्शितुं समर्थः ।

सो यह कमल निरन्तर अपादानकी वपेदा न होकर व्यवहार अपादानको कर्ममें रखकर ही निर्या
 पया है। क्योंकि जगत शक्तिवर्ध हो बार अपादान करणका निर्देश किया गया है। प्रथम बार तो सुविष्टा
 पदावधारणमाप्रति प्रति सुविष्टाम्पत्तस्तमप्य इन शब्दों द्वारा किया गया है और दूसरी बार
 सुविष्टः शब्द दत्ता ही कहा गया है। इससे स्पष्ट है कि प्रथम बार निरन्तर अपादानको सुविष्ट कर प
 कथयया गया है कि निरन्तर काममें निरन्तर अपादानके होने पर बाह्य धामकी होती ही है तथा व्यवहार
 अपादानके शक्तिमें विविधित कार्यकी बाह्य-आन्तर धामकी निरन्तर नहीं होती। वत प्रत्येक काममें बाह्य-
 आन्तर धामकी समष्टा निरन्तर होती है यह सिद्ध होता है। परमात्ममें जीव-पुरुषकोकी प्रति-स्थिति
 विविधितकर्म बर्ष और बर्षात्मको स्वीकार करनेका यही कारण है। इसके विरोध लुकावने कि उपाय
 रकोकवाविक पुष्ट ६८ का यह कमल अवलोकनो है।

इत एवापान्नायस्य कामं मोक्षस्य विषयो कायः, कर्मकाण्डमवश्यं कथयतामात्मनः । समस्तं कथयतामसंवि ज्ञानं तत्त्वदायिनिविष्टात् । अहिमसायां तु वदस्य काये मोक्षं मन्वीयमप्यसौ स्वयं-

मविरोधात् । इति दर्शनादीना विरुद्धभर्माध्यासाविशेषेऽप्युपादानोपादेयभावादुत्तर पूर्वास्तितानियत, न तु पूर्व-मुत्तरास्तित्वगमकम् ।

इसलिए ही उपादानको प्राप्तिसे उत्तरकी प्राप्ति नियत नहीं है, क्योंकि कारण नियमसे कार्यवाले नहीं होते ।

शंका—समर्थ कारण कार्यवाला होता ही है ?

समाधान—ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि उसकी यहा पर विवक्षा नहीं है । उसकी विवक्षा होने पर तो पूर्वकी प्राप्ति होने पर उत्तर भजनीय नहीं कहा जाता, क्योंकि स्वयं अविरोध है । इस प्रकार दर्शनादिकके विरुद्ध धर्माध्यानकी अवशिष्टता होने पर भी उपादान-उपादेयभाव होनेसे उत्तर पूर्वके अस्तित्व पर नियत है, परन्तु पूर्व उत्तरके अस्तित्वका गमक नहीं है ।

यह आगमवचन है । इसमें जहाँ व्यवहार उपादानकी चर्चा की है वहाँ निश्चय उपादानका भी निर्देश किया है । अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यका नाम ही निश्चय उपादान है । ऐसी अवस्थामें पहुँचनेके पूर्व जहाँ वह विवक्षित उपादेयका गमक नहीं होता वहाँ ऐसी अवस्थामें पहुँचने पर वह अपने उपादेयका नियमसे नियामक होता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । उपादेय तो अपने उपादानका गमक होता ही है, उपादान भी अपने उपादेयका नियामक होता है ऐसा अभिप्राय यहाँ समझना चाहिए । यही कारण है कि आचार्य विद्यानन्दिने अपने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ६४ में उभयावधारणका निर्देश करते हुए यह वचन कहा है—

निश्चयनयात् तूभयावधारणमपीष्टमेव, अनन्तरसमयनिर्वाणजननसमर्थानामेव सद्दर्शनादीना मोक्षमार्गध्वोपपत्ते परेषा अनुकूलमार्गताद्यवस्थानात् । एतेन मोक्षस्यैव मार्गा मोक्षस्य मार्ग एवेत्युभयावधारणमिष्टं प्रत्यायनीयम् ।

निश्चयनयसे तो उभयतः अवधारण करना इष्ट ही है, क्योंकि अनन्तर समयमें निर्वाणको उत्पन्न करनेमें समर्थ ही सम्यग्दर्शनादिकके मोक्षमार्गपनेकी उत्पत्ति होनेसे दूसरोके अनुकूल मार्गपनेकी व्यवस्था होती है । इससे मोक्षका ही मार्ग है या मोक्षका मार्ग ही है इस प्रकार उभयतः अवधारण करना इष्ट है ऐसा निश्चय करना चाहिए ।

इस कथनसे चार बातोंका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है—

१ अनन्तर पूर्व पर्याय युक्त द्रव्य नियमसे अपने कार्यका नियामक होता है और उससे जायमान कार्य उसका नियमसे गमक होता है । यह निश्चय उपादान-उपादेयकी व्यवस्था है ।

२ इसके पूर्व वह उस कार्यका व्यवहार उपादान कहलाता है । यह विवक्षित कार्यका नियामक नहीं होता, क्योंकि व्यवहारनयसे ऐसा कहा जाता है । जैसे मिट्टीको घटका उपादान कहना यह व्यवहारनयका वक्तव्य है । परन्तु उस मिट्टीसे, जिसे हमने घटका उपादान कहा है, घट बनेगा ही ऐसा निश्चय नहीं । यह द्रव्यशक्तिको लक्ष्यमें रखकर कहा गया है, घटकी अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको लक्ष्यमें रख कर नहीं ।

३ निश्चय उपादानके अपने कार्यके समुत्पत्ति होने पर कार्यकालमें तदनुकूल बाह्य सामग्रीका विस्रसा या प्रयोगसे योग मिलता ही है ।

४ व्यवहार उपादान कुछ विवक्षित कार्यका निश्चय उपादान नहीं होता, इसलिए वह प्रत्येक

समयमें जिस जिस कार्यका निश्चय उपरादान होता जाता है उस उस कार्यको करता है और उस उस समयमें बाह्य सामग्री भी उस उस कार्यके अनुसार मिलती है। और इस प्रकार हमसे उसके विविध कार्यको व्यवस्था निश्चय उपरादानकी भूमिकामें आने पर वह नियमसे विविध कार्यको प्रेम होता है तथा प्रबोधि या विद्या उसके अनुसार बाह्य सामग्री भी उस कार्यके समय उपस्थित रहती है।

ये कार्य-कारणभावके अकारण निरम हैं जिनका आशयमें यत्र-तत्र विस्तारके साथ निर्वैय किया गया है। इसके लिए उत्सवार्थोत्पादिक पृ ७१ का 'न हि इषादिस्मिन्नायै इत्यादि कथन व्यवस्थित करने योग्य है। इस कथनमें व्यवहार उपादान और निश्चय उपरादान इन दोनोंका मुख्य ध्यानमें विशेष किया गया है। यदि अथ पृ ७१ इस कथनके आधारमें पुरे विनायकका पद्यमर्थ करनेका अनुसह करे तो उसे वस्तुस्थितिको समझनेमें कठिनाई न आवे।

इस प्रकार हमने विशेषतः यह स्पष्ट हो जाता है कि उपरादान कारणको केवल इष्टप्रत्यासत्तिक न स्वीकार कर असाधारण इष्टप्रत्यासत्ति और अनन्तर पूर्व पर्याप्त्य प्रतिविष्टि माधप्रत्यासत्ति इन दोनोंके समवायकी ही उपादान कारणकसे स्वीकार किया है। यह निश्चय उपरादानका स्वल्प है अन्य नहीं। पुरे विनायकका भी यही अतिशय है।

५. बाह्य सामग्री दूसरके कार्यका पदार्थ कारण नहीं

अथ पक्षमें अपनी प्रतिवर्तकमें वह भी किता है कि 'यदा यो वस्तु स्वयं कार्यक परिकर न होकर कामक परिकर होनेवाली इष्ट वस्तुको कार्यकसे परिकर होनेसे उदाहरण होती है अर्थात् निमित्तकारण होती है उसमें कार्यके प्रति इष्टप्रत्यासत्तिक कारणकका या अभाव ही पाया जाता है क्योंकि यहाँ पर कामक कर्म तो अन्य वस्तुमें रहा करता है और कारणक कर्म अन्य वस्तुमें ही रहा करता है। तब देखी स्थितिमें उन कर्ममूल और कारणमूल दोनों वस्तुकोयें वाकप्रत्यासत्तिके आधार पर ही कार्यकारणक न स्वीकार किया जा सकता है, इष्टप्रत्यासत्तिके कर्ममें नहीं। अर्थात् जिसके अनन्तर जो अथय ही उत्पन्न होता है और जिसके अभावमें जो अथय ही उत्पन्न नहीं होता है ऐसा वाकप्रत्यासत्तिक कारणकका अभाव ही नहीं पर कथित होता है। आदि।

यह अथ पक्षका वस्तुत्व है। इसमें जो वह स्वीकार किया गया है कि एक इष्टके कार्यका कारण धर्म सहजापी तात्त्विकी ही रहा करता है जो यही यहाँ पर मुख्यकसे विचारणीय है। आचार्य विद्यानन्दने बाह्य सामग्रीको कारण व्यवहारनकसे कहा है। वे उत्सवार्थोत्पादिक अ २ पृ १६ पृ ४६ में लिखते हैं—

वर्मिका पुनरावेवात्समावृतेः व्यवहारवशाध्वन्यादि ।

वरन्तु वर्मदिक इय आयेय है, क्योंकि व्यवहारनकसे वैनी प्रतीति होती है।

एक इष्ट पुनरे इष्टका इवामी व्यवहारनकसे है इस आधार निर्वैय करते हुए उत्सवार्थोत्पादिक अध्याय १ पृ ७ में लिखा है—

व्यवहारवशात् सर्वथा ॥ ७ ॥ जीवादीनां सर्वेषां पदार्थानां व्यवहारवशात्सामीका स्वामी ।

व्यवहारनकसे सबका स्वामी है ॥ ७ ॥ जीवादि सब पदार्थोंका व्यवहारनकसे जीव स्वामी है।

आये यही मुख्यी व्याख्या व्यवहारनकसे तात्त्विक निर्वैय करते हुए लिखा है—

औपशमिकादिभावसाधनश्च व्यवहारतः । १९। व्यवहारनयवशात् औपशमिकादिभावसाधनश्चेति व्यपदिश्यते । च शब्देन शुक्रशोणिताहारादिसाधनश्च ।

व्यवहारनयसे औपशमिक आदि भावसाधनवाला जीव है । १९। व्यवहारनयसे औपशमिक आदि भावसाधनवाला जीव कहा जाता है । वार्तिकमें पठित 'च' शब्दसे शुक्र शोणित और आहारादि साधनवाला जीव है ऐसा यहाँ जानना चाहिए ।

इस प्रकार जहाँ उहाँ आगममें अन्य द्रव्यको निमित्त, हेतु, आलम्बन, प्रत्यय, उदासीनकारण और प्रेरककारण कहा है वहाँ सर्वत्र यह कथन व्यवहारनय अर्थात् असद्भूत व्यवहारनय या उपचारितासद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षासे ही किया गया है ऐसा यहाँ जानना चाहिए । इसका विशेष खुलासा हम इसी उत्तरमें पहले कर आये हैं । इसलिए एक-द्रव्यके कार्यका कारण धर्म दूसरे द्रव्यमें यथार्थरूपमें रहता हो यह तो कभी भी सम्भव नहीं है । आचार्य विद्यानन्दिने कार्यके साथ जो सहकारी कारणोंकी काल-प्रत्यासत्ति स्वीकार की है सो उसका आशय इतना ही है कि जिस बाह्य-सामग्रीमें प्रयोजन-विशेषको ध्यानमें रखकर कारण व्यवहार किया जाता है उसका उस कार्यके साथ एक कालमें होनेका नियम है । जैसे जब जीवके क्रोध परिणाम होता है उस समय क्रोध नामक द्रव्यकर्मका उदय नियमसे होता है । यही यहाँपर कालप्रत्यासत्ति जाननी चाहिये । ऐसी कालप्रत्यासत्ति सब द्रव्योंके सब कार्योंमें उस-उस कार्यकी बाह्य-सामग्रीके साथ नियमसे पाई जाती है । इसमें कहीं किसी प्रकारका व्यत्यय नहीं पड़ता और इसीलिए हरिवंशपुराण सर्ग २५ में यह वचन उपलब्ध होता है—

अभ्यन्तरस्य सानिध्ये हेतो परिणतेर्वशात् ।

बाह्यो हेतुर्निमित्तं हि जगतोऽभ्युदये क्षये ॥६१॥

परिणतिके वशसे अभ्यन्तर हेतुकी निकटता होनेपर जगत्के अभ्युदय और क्षयमें बाह्य हेतु निमित्तमात्र है ।

यह वस्तुस्थिति है । यदि बाह्य-सामग्रीमें अन्य द्रव्यके कार्यकी कारणता यथार्थ मानी जाती है तो उन दोनोंकी दो सत्ता न होकर एक सत्ता मानना अनिवार्य हो जावेगा, क्योंकि कोई द्रव्य और उसका गुण-धर्म अपनी सत्ताको छोड़कर दूसरे द्रव्य और उसके गुण-धर्मकी सत्तारूप त्रिकालमें नहीं होता, क्योंकि उन दोनोंका परस्परमें अत्यन्ताभाव है । इसी तथ्यको लक्ष्यमें रखकर आचार्य कुन्दकुन्दने व्यवहारनयसे घट-पट आदिका कर्त्ता आत्माको स्वीकार करके भी यह कथन समीचीन क्यों नहीं है इसका निर्देश करते हुए समयसार गाथा ६६ में लिखा है—

जदि सो परद्रव्याणि य करिज्ज गियसेण तम्मओ होज्ज ।

जम्हा ण तम्मओ तेण सो ण तेसिं हवदि कत्ता ॥९९॥

यदि वह आत्मा पर द्रव्योंको करे तो नियमसे वह परद्रव्योंके साथ तन्मय हो जाय । अतः तन्मय नहीं होता, इसलिए वह उनका कर्त्ता नहीं होता ।

अपर पक्ष यहाँपर यह कह सकता है कि परद्रव्य दूसरे द्रव्यके कार्यका उपादान कर्त्ता भले ही न हो, निमित्तकर्त्ता तो होता ही है । सा यहाँपर प्रश्न यह है कि जिसे अपर पक्ष निमित्तकर्त्तकि रूपमें वास्तविक मानता है उसकी वह क्रिया स्वयं अपनेमें होती है या अपनी सत्ताको छोड़कर जिसका वह निमित्तकर्त्ता कहलाता है-उसमें होती है । अपनी सत्ताको छोड़कर कोई भी द्रव्य अन्य द्रव्यकी सत्तामें प्रवेश करके उसके

कर्मकी किम्माको कर सकता है वह कबन तो जपर पक्षको भी मान्य नहीं होगा। अतएव यही सिद्धान्त स्थिर होता है कि एकमात्र काष्ठप्रत्यास्तिको दृष्टिमा रखकर ही बाण्ड-सामग्रीमें कारखाना उपचार किया गया है। अतएव बाण्ड सामग्रीमें जो निमित्त कारखाना स्वीकार की गई है उसे वास्तविक न मानकर उपचरित ही मानना चाहिये।

वैसे कृतिमानचमका उद्यम अन्तमुत्पत्तिबाह्य छकटनद्यमके उद्यमका निबन्धन है क्योंकि इन दोनोंके उद्यममें ऐसा नियम पाया जाता है कि कृतिमानचमका उद्यम होनेपर अन्तमुत्पत्तिबाह्य नियमसे छकटनद्यमका उद्यम होया वैसे ही विवर्जित कार्यके होनेमें जो सामग्री व्यवहारसे निमित्त होती है उन दोनोंके एक कालमें होनेका नियम है। इसीका नाम कामकी कारखानेका बाण्ड व्याप्ति है और इसे ही कार्यके प्रति कारखाने अनुकूलता व समग्रता कहते हैं। अतएव बाण्ड सामग्री हमारे दृष्टिके कार्यका यथार्थ कारण न होनेपर भी वह उसका उपचरित कारण कहा गया है और इसी आचारपर उसका कार्यके साथ सम्बन्ध-व्यतिरेक भी बन जाता है। तब व्यवहारनियमसे यह कहनेका अर्थ है कि उत्पादनकारण जो और बाण्ड-सामग्री न हो तो कार्य नहीं होता। यहीपर उत्पादन कारखानेका अर्थ व्यवहार उत्पादनकारण केना चाहिए, विवर्जन उत्पादन कारण नहीं। इस विषयका विशेष सूझावा हमने अंश पाँचके तृतीय उत्तरमें विस्तारसे किया है, इसलिए उसे बहसि जान केना चाहिए। यही दृष्टि और कृतिमानचमका उत्पादन कर्मकारखानाको दृष्टिसे नहीं दिया है, केवल क्रमका ज्ञान करनेके लक्ष्यसे दिया है।

६. उत्पत्ति-संश्लोकवास्तविकके अन्वेषका तात्पर्य

जपर पहले उत्पत्ति-संश्लोकवास्तविक पृष्ठ १६१ का एक उत्तर उपस्थित कर हमारे कबनकी प्रशंसा-विश्रुति बोधित करते हुए अपने कबनको यही संकीर्णरीके साथ प्रामाणिक बोधित करनेका प्रयत्न किया है, किन्तु उस पक्षसे बिना उत्तरको उपस्थित कर अपनी कल्पनाको प्रामाणिक बोधित किया है उसी उत्तरके साथ आने हुए इस वाक्यपर यदि वह बुद्धिमान करता तो सम्भव था कि वह अपने विचारोंको परिवर्तित करनेके लिए अस्तुत ही जाता। आचार्य विद्यालम्बिने हिंदू कर्मकारखानाको व्यवहारनियमसे यद्यपि प्रामाणिक बताकर कल्पनापोषितपनेका निषेध किया है परन्तु वहीपर वे संग्रहण और अनुसंधानकी अनेका ऐसे कल्पनामान भी प्रसिद्ध कर रहे हैं। सो क्यों? क्या वोका सम्भव वास्तविक नहीं है जिससे संग्रहण और अनुसंधान उस कल्पनामान वस्तुकार उसका निषेध करते हैं। स्पष्ट है कि व्यवहारनियमका अर्थ ही प्रकृतमें अनुसंधान व्यवहारनियम है और अनुसंधानव्यवहारकी आचार्योंने उपचार कहा ही है। इसके लिए आचार्य-पद्धतिका प्रमाण हम पूर्व ही दे आये हैं। इससे सिद्ध हुआ कि बाण्ड-सामग्रीको अन्य दृष्टिके कार्यका निमित्त कहना उपचार है और उन कर्मको बाण्ड-सामग्रीका वैमिश्रिक कहना यह भी उपचार है। इसप्रकार निमित्त-वैमिश्रिक मानके उपचरित सिद्ध होनेपर उत्पादन-उपायैय ध्यान ही वास्तविक ठहरता है। निमित्त-वैमिश्रिकमान नहीं। फिर भी आचार्य विद्यालम्बिने जो हिंदू कर्मकारखानाको कल्पनापोषितपनेका निषेध करके प्रामाणिक कहा है तो उसका कारण क्या है। बात यह है कि किसीका किसीमें उपचार-वैमिश्रिककी देखाकर ही किया जाता है। वैसे कि हम उत्पत्ति-संश्लोक अन्वेष ? पृष्ठ १ का उत्तर दे करके बतला आये हैं कि बिना वाक्यमें सिद्धके उत्पादन-उपायैय ध्यान और कार्य आदि कुछ पने जाते हैं उसीमें ही सिद्धका उपचार कर 'सम्बन्धकीअर्थ-सिद्धा—यह वाक्य सिद्ध है' यह कहा जाता है। इसी प्रकार बिना बाण्ड-सामग्रीके निमित्त व्यवहार किया जाता है इसमें भी उत्पादनका प्रमाण जपर कार्य

कर्त्ता आदि कारण धर्मोंको देखकर और उपादानके कार्यके साथ उसकी अन्वय-व्यतिरेकरूप बाह्य व्याप्तिको देखकर यह व्यवहार किया जाता है कि यह सामग्री इस कार्यका कारण है। यहाँपर बाह्य-सामग्रीमें जो कारणताका व्यवहार किया गया है वह तो उपचरित ही है इसमें सन्देह नहीं, किन्तु उसमें अपने उपादेयभूत कार्यकी जो कारणता पाई जाती है वह वास्तविक है और इसी प्रकार जिस कार्यकी वह बाह्य-सामग्री निमित्त कारण कही गई है वह कार्य भी अपने उपादानकी अपेक्षा वास्तविक ही है, कल्पनारोपित नहीं। चूँकि व्यवहार नय इन्हीं दोनोंको दूसरे रूपमें स्वीकार करता है, इसलिए यहाँपर आचार्य विद्यानन्दिने द्विष्ट सम्बन्धरूप कार्यकारणभावको व्यवहारसे कल्पनारोपित न कहकर वास्तविक कहा है। आचार्य विद्यानन्दिने ऐसे कायकारणभावको सग्रहनय और ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा जिन शब्दोंमें कल्पनामात्र बतलाया है उनके वे शब्द इस प्रकार हैं—

सग्रहजुसूत्रनयाश्रयणे तु न कस्यचित्कश्चित्सम्बन्धोऽन्यत्र कल्पनामात्रात् इति सर्वमविरुद्धः ।

आशय यह है कि प्रत्येक उपादान-उपादेयके साथ प्रत्येक निमित्त नैमित्तिककी एक तो कालप्रत्यासत्ति है जो कल्पनारोपित न होकर यथार्थ है।

दूसरे जिसमें निमित्तव्यवहार किया गया है उसमें अपने क्रियमाण कार्यकी अपेक्षा कारण, कर्त्ता आदि धर्म पाये जाते हैं और जिसमें नैमित्तिक व्यवहार किया गया है उसमें अपने उपादानकारणकी अपेक्षा कर्म-धर्म पाया जाता है। ये भी कल्पनारोपित न होकर वास्तविक हैं।

तीसरे जिस बाह्य-सामग्रीमें निमित्तकर्त्ता या निमित्तकारण धर्मका आरोप किया जाता है उसके सदृश प्रायः उपादेय कार्य होता है जो कल्पनारोपित न होकर वास्तविक है। यही कारण है कि आचार्य विद्यानन्दिने व्यवहारनयकी अपेक्षा भी द्विष्ट कार्यकारणभावको कल्पनारोपित न लिखकर वास्तविक लिखा है।

पर इसका अर्थ यह नहीं कि बाह्य सामग्रीमें किये गये निमित्त व्यवहारको और इसी प्रकार उपादानके कार्यरूप उपादेयमें किये गये नैमित्तिक व्यवहारको वास्तविक मान लिया जाय। अतएव तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके उक्त उल्लेखमें जो अर्थ निहित है, उसे ध्यानमें रखकर ही यहाँ पर उसका अर्थ करना चाहिए। इस प्रकार तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके उक्त उल्लेखका क्या अभिप्राय है इसका यहाँ खुलासा किया।

७ उपचार पदके अर्थका स्पष्टीकरण

यहाँ पर अपर पक्षने उपचारका अर्थ निमित्त-नैमित्तिकभाव किया है और इस प्रकार निमित्त-नैमित्तिकभावको यथाय मानकर हमें सलाह दी है कि हम भी उनकी इस मान्यताको स्वीकार कर लें, किन्तु जब हम आगममें कहीं किस अर्थमें उपचार पदका प्रयोग हुआ है इस पर सम्यक् रूपसे दृष्टिपात करते हैं तो हमें कहना पड़ता है कि अपर पक्षकी हमें दी गई यह सलाह उचित नहीं है। इसके लिए हम अपर पक्षके सामने कुछ ऐसे प्रमाण रख देना चाहते हैं जिससे उसे इस बातके समझनेमें सहायता मिले कि जहाँ एक वस्तुके गुण-धर्मका दूसरी वस्तुमें आरोप किया जाता है वहाँ उपचारपदकी प्रवृत्ति होती है। इसके लिए कुछ प्रमाणोंपर दृष्टिपात कीजिए—

१ अतएव न मुख्या स्वस्य प्रदेशा इति चेन्न, मुख्यकार्यकारणदर्शनात् । तेषामुपचरितत्वे तदयोगात् । न ह्युपचरितोऽग्निः पाकादाबुपयुज्यमानो दृष्टस्तस्य मुख्यत्वप्रसगात् ।

कार्यकी क्रियाको कर सकता है यह कबल तो अपर पथको जो माग्य नहीं होगा। अतएव यही विज्ञाप स्थिर होता है कि एकमात्र काकाप्रत्यापत्तिको बुद्धिमें रखकर ही बाह्य सामग्रीय कारकताका उपचार किया गया है। अतएव बाह्य सामग्रीय जो निमित्त कारकता स्वीकार की गई है उसे वास्तविक न मानकर उपचरित ही मानना चाहिये।

वैसे कृतिकालक्ष्यका उदय अन्तर्मुखित्वाव प्रकटनक्षत्रके उदयका नियमसे प्राप्त है, क्योंकि इन दोनोंके उदयमें ऐसा नियम पाया जाता है कि कृतिकालक्ष्यका उदय होनेपर अन्तर्मुखित्वाव नियमसे प्रकटनक्षत्रका उदय होता वैसे ही विवक्षित कार्यके होनेमें जो सामग्री व्यवहारसे निमित्त होती है उन दोनोंके एक कारण होनेका नियम है। इसीका नाम कार्यकी प्ररूपके साथ बाह्य व्याप्ति है और इसे ही कार्यके प्रति कारणकी अनुकूलता व समबला कहते हैं। अतएव बाह्य सामग्री होनेसे इसके कार्यका यथावत कारण न होनेपर भी वह उसका उपचरित कारण कहा गया है और इसी आधारपर उसका कार्यके साथ वास्तव-व्यापिक न बन जाता है। तब व्यवहारमयसे यह कहनेमें जाता है कि उपचरितकारण जो और बाह्य-सामग्री न हो तो कार्य नहीं होता। यहाँपर उपचरित कारणका अर्थ व्यवहार उपचरितकारण लेना चाहिए, किन्तु वास्तविक कारण नहीं। इस विषयका विशेष ब्रह्मासा हमने अंका पाँचके सुतीय पट्टरमें विस्तारसे किया है, इसीलिए अब बहुरि जान लेना चाहिए। यहाँ प्रथम और कृतिकालक्ष्यका उदाहरण नामकारणमात्रकी बुद्धिसे नहीं दिया है, केवल क्रमका ज्ञान करनेके अधिष्ठानसे दिया है।

६. उत्पत्तार्थस्मोक्तवार्तिकके उत्पत्त्येवका तात्पर्य

अपर पक्षमें उत्पत्तार्थस्मोक्तवार्तिक गृह १५१ का एक उत्पत्त्येव उपस्थित कर हमारे कथनकी अज्ञान-विज्ञता बोधित करते हुए अपने कथनको वही सहीवहीके साथ प्रायोगिक बोधित करनेका प्रयास किया है किन्तु अब पक्षमें वित्त उद्धारको उपस्थित कर अपनी कल्पनाको प्रायोगिक बोधित किया है वही उद्धारके बाद जाने हुए इस वाक्यपर यदि वह बुद्धिमान करता तो सम्भव था कि वह अपने विचारोंको परिचरित करनेके लिए प्रस्तुत ही जाता। आत्मा विज्ञानमित्रे द्विज कार्यकारणमात्रको व्यवहारमयसे यद्यपि पारमार्थिक बताकर कस्मनारोपितपक्षका निषेध किया है परन्तु वहीपर वे संशयन और अनुसुचनयकी चेष्टा उसे कल्पनामय भी प्रसिद्ध कर रहे हैं। तो क्यों? तथा वीक्ष्य तन्मय वास्तविक नहीं है वित्त संशयन और अनुसुचनय उसे कल्पनामय बताकर उसका निषेध करते हैं। स्पष्ट है कि व्यवहारमयका अर्थ ही प्रकटमें असंभूत व्यवहारमय है और अनुसुचनव्यवहारको आधारमें उपचार कहा ही है। इससे किए जातमय पद्धतिका प्रमाण हम पूर्वम ही दे जाते हैं। इससे सिद्ध हुआ कि बाह्य-सामग्रीको अन्य इसके काका निमित्त कहना उपचार है और इन कार्यको बाह्य-सामग्रीकी निमित्तिक कहना यह भी उपचार है। इसप्रकार निमित्त-निमित्तिक नामके उपचरित सिद्ध होनेपर उपचरित-उपायन याव ही वास्तविक उद्धारता है, निमित्त-निमित्तिकमात्र नहीं। फिर भी आचार्य विज्ञानमित्रे जो द्विज कार्यकारणमात्रको कस्मनारोपितपक्षका निषेध करने पारमार्थिक कहा है जो उगमका कारण अन्य है। बात यह है कि किसीका कितोम उपचार कार्यमितेयको देखकर ही किया जाता है। वैसे कि इस उत्पत्तार्थवार्तिक अध्याय १ गृह ३ का उत्पत्त्येव के करने वाला जाने है कि वित्त वाक्यमें त्रिहके समान अक्षय-क्षेत्र्य और क्षीर्य बाहि पुत्र जाने जाते हैं यनीमें ही त्रिहका उपचार कर 'आत्मबोधोर्ध्वं द्विज—अहं वाक्यं त्रिह' यह कहा जाता है। कभी प्रकार वित्त बाह्य-सामग्रीमें निमित्त व्यवहार किया जाता है उक्तमें भी उपचरितके समान अपने कार्यके

धिक वर्णादि भावोंको आलम्बनकर प्रवर्तती है, इसलिए वह व्यवहारनय दूसरेके भावोंको दूसरोंके कहती है ।'

इस प्रकार आगममें उपचार पदका क्या अर्थ लिया गया है, इसका यहाँ स्पष्टीकरण किया । हमें आशा है कि अपर पक्षने जो उपचारका अर्थ निमित्त नैमित्तिक भाव किया है उसके स्थानमें वह 'अन्य वस्तुके गुणधर्मको दूसरी वस्तुमें आरोपित करना इसका नाम उपचार है' इसको ही उपचार पदका अर्थ स्वीकार करेगा । और इस प्रकार वह 'जो नय अन्य वस्तुके गुण-धर्मको अन्य वस्तुके कइता है या ग्रहण करता है वह व्यवहार असद्भूत व्यवहार नय है' इस अभिप्रायको भी स्वीकार करेगा ।

८ वन्ध-मोक्ष व्यवस्था

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने आचार्य विद्यानन्दिके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें आये हुए १४, १५ और १६ सख्याक वार्तिकोके आधारपर चर्चा करते हुए 'तत सकलकर्मविप्रमोक्षो' इत्यादि उल्लेख उपस्थितकर जो वन्ध-मोक्षादि व्यवस्थाको वास्तविक माननेकी सूचना की है सो इस सम्बन्धमें निवेदन यह है कि आगममें द्रव्य और भावके भेदसे वन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष इन सबको दो दो प्रकारका बतलाया है । उनमेंसे भाववन्ध, भावसवर, भावनिर्जरा और भावमोक्ष ये चारो स्वयं जीवकी अवस्था होनेसे या उस पर्याय विशिष्ट स्वयं जीव होनेसे ये स्वयं जीव ही हैं, ऐसा मानना यथार्थ ही है । इसका न तो हमने कहीं निषेध किया है और न निषेध किया ही जा सकता है । सम्भव है कि अपर पक्ष भी इस वस्तुस्थितिको स्वीकार करेगा । इतना अवश्य है कि जीवके राग-द्वेष आदि भावोंको निमित्तकर जो कर्मण वर्गणाओंमें कर्मरूप परिणाम होता है उसे आगममें द्रव्यवन्ध कहा है । इसी प्रकार द्रव्यसवर, द्रव्यनिर्जरा और द्रव्यमोक्षका स्वरूप जान लेना चाहिए । सो इन्हें आगममें जहाँ जिस रूपमें निर्दिष्ट किया है उनको उस रूपमें जानना ही यथार्थ जानना है, किन्तु इसके स्थानमें यदि कोई श्रुतज्ञानी जीव जीवके राग-द्वेष आदि परिणामोंमें रुकनेको वास्तविक वन्ध न समझकर कर्मण वर्गणाओंके राग-द्वेष आदि परिणामोंको निमित्तकर हुए ज्ञाना-वरणादि कर्म परिणामको जीवका वास्तविक वन्ध समझनेकी चेष्टा करे तो उसे सच्चा श्रुतज्ञानी नहीं कहा जा सकता । अतएव प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धको उपचरित स्वीकार करनेसे वन्ध-मोक्षकी व्यवस्थामें बाधा आना सम्भव नहीं है, किन्तु इसके स्थानमें यदि निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको वास्तविक मान लिया जाय तो अवश्य ही वन्ध-मोक्षकी व्यवस्था भग हो जायगी, क्योंकि वैसी अवस्थामें दो या दोसे अधिक द्रव्योंका सयोग वास्तविक सिद्ध हो जानेपर वे सब द्रव्य मिलकर एक हो जावेंगे । इसलिए नानात्वकी व्यवस्था न बन सकेनेसे किसका वन्ध और किसका मोक्ष ? यह सब व्यवस्था गडबडा जावेगी । अतएव यदि अपर पक्ष आगमोक्त वन्ध-मोक्षकी व्यवस्थाको स्वीकार करना चाहता है तो उसे निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धको भी आगमके अनुसार उपचरित स्वीकार कर लेना चाहिए । आचार्य विद्यानन्द द्विष्ट कार्य-कारणभावको निश्चयनसे परमार्थभूत नहीं निर्दिष्ट कर रहे हैं । किन्तु वे व्यवहारनयसे ही उसे परमार्थभूत कह रहे हैं । सो आगममें जैसे नामसत्य, स्थापनासत्य, जनपदसत्य, सम्मत्तिसत्य आदिका निर्देश किया गया है और उस रूपमें इन्हें माननेमें बाधा भी नहीं आती है । यदि कोई सम्यग्ज्ञानी जीव उस रूपमें उन नामादि व्यवहारोंको जानकर कथन करता है तो उसका वह जानना या कथन करना मिथ्या नहीं माना जाता है । ऐसी अवस्थामें अपर पक्ष ही बतलावे कि जो सम्यग्ज्ञानी जीव निमित्त-

२ ततः कस्मा स्वतो वृत्तिरवोपचरत्येव वचना वृत्तिवत्कर्मोर्भिन्नाभाभावास्तुम्भवतानुपपत्तः ।

—तत्त्वामस्योक्तवार्तिक पृ ३१४

३. मूयदिभ्यवहारोभ्याः काकः स्यादुपचरत्यः ।

—तत्त्वामस्योक्तवार्तिक पृ ३१५

४ अथ्येवपि गुणास्तुपचरितं एव भवन्तु विधेयमाभावादिः तदुक्तं कस्मिन्मुक्त्वागुणभावे उपप-
चारायोगात् ।

—तत्त्वामस्योक्तवार्तिक पृ ३४

५ अज्ञानरूपस्यापि प्रदीपत्वे स्वपरपरिच्छिद्यौ साकच्छमत्त्वोपकम्मात् न तत्त्वाऽभ्यासिनिष्प-
पुनम् तत्त्वोपचारात्तत्र साकच्छमत्त्वव्यवहारत्वात् ।

—ममेयकमकमात्रक पृ ४

१ धंका—अतएव स्व के प्रवेश मुख्य नहीं है ?

समाधान—नहीं क्योंकि मुख्य कार्य-कारण होता जाता है । उसके उपचरित होने पर कार्य-कारण
भाव नहीं बन सकता । उपचरित अग्नि वाकारिकके उपयोगमें जाती हुई नहीं होती जाती अथवा उसे
मुख्य अभिवनेका प्रसंग प्राप्त होता है ।

२ इसच्छिद् काक परमानु स्वतो वृत्ति होनेके कारण उपचारासे वर्तना है, क्योंकि वृत्ति और वत्तके
विनाशका अभाव होनेसे मुख्य वर्तना नहीं बन सकती ।

३ अतः मूयदि भ्यवहार उपचारासे काक है ।

४ धंका—इन्हीं में से जो जो पुनः है वे उपचरित ही रहे आते क्योंकि कोई विरोधता नहीं है ?

समाधान—बहु कहना ठीक नहीं है क्योंकि कहीं मुख्य पुनोका अभाव होनेपर तबका उपचार नहीं
बन सकता ।

५ धंका—अपि भीषक अज्ञानरूप है तो भी उसकी स्व-पर परिच्छिदितमें साकच्छमपनेकी
उपकम्मा होनेसे उसके साथ उसकी अभ्यासि प्राप्त होती है ?

समाधान—बहु कहना असुगत है क्योंकि उपचारासे पहले साकच्छमपनेका व्यवहार किया गया है ।

ये आयमके कुछ प्रमाण हैं । विद्यमें यह स्पष्ट कथने वक्तव्या गया है कि जो वास्तविक न होकर
भी प्रमोदनादिको ध्यानमें रखकर वृत्ति करनेके मुख्य-वर्गके नामपर व्यवहार परकीनी प्राप्त होता है उसकी
आयममें उपचार संज्ञा रखी गई है । अतः आयममें अष्टमूयदिव्यवहार और उपचार इन दोनों प्रकारका एक ही
वर्ग है । इनमें अर्थवेद नहीं है इसच्छिद् आचार्य अमुत्तरात्वे अयमसार वाचा २६ की टीकामें व्यवहार
नवका व्याख्या करते हुए कह दि— परमार्थ परस्व किञ्चाति । इन धर्मों द्वारा व्यवहारममें
निवर्तने स्पष्टीकरण किया है । पवित्रप्रकर अयमन्त्रकीने व्यवहारममें उसको कहा है जो वृत्तरेके मानकी
वृत्तरेके कहता है । अतः वाचाकी टीकामें उनके अर्थ हैं—

यहाँपर व्यवहारममें पर्यायान्वित होनेसे पुद्गलके संयोगवत् अनादिकात्तसे प्रसिद्ध
असिद्धी बन्ध पचाय है ऐसे जीवके अस्तुमके साथ रंगसे रंग हुए सफेद वस्त्रकी तरह भीषा-

स्वीकारकर लेगा आचार्य विद्यानन्दि अपनी अष्टसहस्री पृष्ठ ११२ में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी स्वाभावान्तर निरपेक्षरूपसे जो व्यवस्था कर रहे हैं उस पर भी थोड़ा दृष्टिपात कीजिए। इससे वस्तुस्थितिको हृदयङ्गम करनेमें विशेष सहायता मिलेगी।

स्वयमुत्पित्सोरयि स्वभावान्तरापेक्षणे विनश्चरस्यापि तदपेक्षणप्रसङ्गात्। एतेन स्थास्नो स्वभावान्तरानपेक्षणमुक्त, विस्त्रसा परिणामिन कारणान्तरानपेक्षोत्पादादित्रयव्यवस्थानात्तद्विशेषे एव हेतुव्यापारोपगमात्।

यदि स्वय उत्पन्न होनेवाला पदार्थ स्वभावान्तरकी अपेक्षा करे तो विनाश होनेवालेको भी स्वभावान्तरकी अपेक्षा करनेका प्रसङ्ग उपस्थित होता है। इस कथनसे स्थानशूल पदार्थ स्वभावान्तरकी अपेक्षा नहीं करता यह कह दिया गया है, क्योंकि विस्त्रसा परिणामन करनेवाले पदार्थोंमें कारणान्तर निरपेक्ष होकर उत्पादादित्रयकी व्यवस्था है। उनके विशेषमें ही हेतुका व्यापार स्वीकार किया गया है।

यह स्वामी विद्यानन्दिका वचन है। इससे हम यह बात अच्छी तरहसे जान लेते हैं कि प्रत्येक उत्पादमें जो बाह्य और आभ्यन्तर हेतुकी स्वीकृति है उसका अभिप्राय क्या है। उत्पाद स्वभावसे उत्पाद है, वह कथञ्चित् व्यय और ध्रौव्यरूप भी है। व्यय स्वभावसे व्यय है, वह कथञ्चित् उत्पाद और ध्रौव्य स्वरूप भी है। ध्रौव्य स्वरूपसे ध्रौव्य है, वह कथञ्चित् उत्पाद और व्यय स्वरूप भी है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी यह व्यवस्था स्वभावतः परनिरपेक्ष होकर स्वतः सिद्ध है। फिर भी जो हेतुका व्यापार स्वीकार किया गया है वह केवल एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमें व्यतिरेक दिखलानेके लिए ही स्वीकार किया गया है। कथन थोड़ा सूक्ष्म और वस्तुस्पर्शी है। हमें भरोसा है कि अपर पक्ष इसके हार्दको हृदयङ्गम करेगा। इससे अपर पक्षको यह भी समझनेमें सहायता मिलेगी कि—‘येन कारणेन यत्कार्यं जायते तेनैव तत्कार्यं, न तु कारणान्तरेण।’—जिस कारणसे अर्थात् उपादान कारणसे बाह्य सामग्रीको निमित्तकर जो कार्य उत्पन्न होता है उस कारणसे ही अर्थात् उपादान कारणसे ही बाह्य सामग्रीको निमित्तकर वह कार्य उत्पन्न होता है। कारणान्तरसे नहीं। अष्ट० सं० टि० १४ पृ० ११२।

हमने अपने दूसरे उत्तरको लिखते हुए तत्त्वार्थश्लोकवातिकके एक उद्धरणमें आये हुए ‘सहेतुकत्वप्रतीते’ पदमें पठित ‘प्रतीते,’ पदकी ओर अपर पक्षका ध्यान आकृष्ट किया था। किन्तु अपर पक्षने उसके अभिप्रायको ग्रहण न कर उस पर टिप्पणी करना ही उचित समझा है। हम आशा करते हैं कि वह पुनः उस ओर ध्यान देनेकी कृपा करेगा। इसके हार्दको समझनेके लिए हम समयसार गाथा ९८ की आत्मरूपाति टीकामें आये हुए ‘प्रतिभाति’ पद की ओर अपर पक्षका पुनः ध्यान आकृष्ट करते हैं। इसकी टीकामें कहा गया है कि यह जीव अपने विकल्प और हस्तादि क्रियारूप व्यापार द्वारा घट आदि पर द्रव्य स्वरूप बाह्य कर्मको करता हुआ प्रतिभासित होता है, इसलिए यह उमका व्यामोह हो है।

स्पष्ट है कि परद्रव्यके किसी भी कार्यमें बाह्य सामग्री निश्चयकी प्रतीतिका हेतु होनेसे व्यवहार कारणरूपसे ही स्वीकार की गई है। यही पूरे जिनागमका सार है। इससे ग्रन्थ-मोक्षव्यवस्था जिनागममें किस रूपमें स्वीकार की गई है इसका स्पष्टीकरण हो जाता है।

९ जगतका प्रत्येक परिणमन क्रमानुपाती है

अपर पक्षने हमारे पिछले इस कथनपर टिप्पणी की है, जिसमें हमने बतलाया था कि अपर पक्षकी मान्यता ऐसी प्रतीत होती है कि ‘जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है।’ हमारा यह वक्तव्य

वैमित्तिक व्यवहारको उपरिष्ठस्थले स्वीकार करता है उसका वेषा स्वीकार करना विष्णु कैसे माया मानेगा ? मत्पत्र प्रकृतये यही समझना चाहिए कि मानवम जिस वस्तुको जिस रूपमें स्वीकार किया गया है उसको वही रूपमें ग्रहण करता यही सफा सम्बन्धान है और अन्यथा रूपसे ग्रहण करना यही मिथ्याज्ञान है ।

आशान विद्यानन्दने प्रस्तुत वातिकोंद्वारा धर्मिकैकान्त और निर्यैकान्तका निरास कर बन्ध-योग्य व्यवस्था कैसे बनती है और व्यवहारस्थले धर्म्य-साधनमात्रका क्या स्थान है इसका सम्यक्प्रकारसे विचार किया है सो इसे समझकर ही उसका विषय करना यही प्रत्येक सम्प्रदायी कीर्तका कर्तव्य है । इस विषयको स्पष्टरूपसे समझनेके लिए तत्त्वार्थवातिक अ १ सूत्र २ का यह वचन पर्याप्त होगा—

स्व-परिमितत्वमुत्पादयेति चेत् ? न उपकरणमात्रत्वात् ॥११॥ स्वादेष्टु स्व-परिमित उत्पत्तौ दृष्टम् । यथा वदन्तोत्पत्तौ सूक्ष्मिमितो दृष्टान्तिविमितम् । तस्मात्तस्यापि मोक्षकारकत्वमुत्पद्यते इति । तत्र, किं कारणम् ? उपकरणमात्रत्वात् । उपकरणमात्रं हि बाह्यसाधनम् । किञ्च—

अन्तर्परिणामादेव उत्पत्त्यादात् ॥१२॥ यद्विहं दृष्टममोहाकर्षं कम तत्तत्तद्गुणधाति कुतश्चिद्व्य-परिणामादेवोद्गीयमानिष्ठं सम्यक्त्वत्वात् कर्मते । अतो न तदात्मपरिणामस्य प्रभावं कर्मण्य भारतैव स्वतन्त्रत्वा दृष्टव्यपरिणामोत्पद्यते इति तस्यैव मोक्षकारकत्वं युक्तम् ।

प्रश्न—उत्पाद स्व-परिमितक होता है ?

उत्तर—यही क्योंकि बाह्यसाधन उपकरणमात्र है ॥११॥

यदि कोई कहे कि उत्पाद स्व-परिमितक होता है । कैसे वहका उत्पाद मिटीमिमितक और स्व्यावितिमितक होता है, उसी प्रकार सम्यक्त्वक उत्पाद आत्माविमितक और सम्यक्त्व पुद्गलविमितक होता है । इसविषय सम्यक्त्व पुद्गलकमें भी मोक्षकी कारणता बन जाती है उसका ऐसा कहना ठीक नहीं है सम्यक्त्व पुद्गल उपकरणमात्र है । बाह्य-साधन नियमसे उपकरणमात्र है ।

आत्माके परिणामसे हो उसके उसका वात होता है ॥१२॥

तो यह दृष्टममोह नामका कर्म है वह आत्माके बुझका वातो है । अतएव किसी आत्म-परिणामको ही निमित्तकर कपाधीन धर्मिवाक्य होकर वह सम्यक्त्व इस संज्ञाको प्राप्त होता है । इसविषय वह आत्माके परिणामका प्रभाव है नही है । आत्मा ही अपनी धर्मिसे दृष्टममोहकर्मसे उत्पन्न होता है, इसविषय वहीके मोक्षकी कारणता युक्त है ।

इस प्रकार इस विवेचनसे स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक इन्द्रिय स्वयं अपनी धर्मिसे वक्षसे उत्पादक होकर प्रत्येक समयमें अपनी नई धर्मिसे उपरान्त करता है और पुनः ही पर्यायका व्यव करता है । हमने अपने प्रथम उत्तरमें तत्त्वार्थमोक्षवातिकके विषय उत्तरका उल्लेखकर यह लिख किया है कि निश्चयनमसे प्रत्येक इन्द्रिय स्वयं उत्पाद-व्यय-धीनत्वसाधनवाक्य होनेसे उसमें उत्पाद-व्ययकी व्यवस्था बिसबा ही बनती है । और व्यवहारस्थले ही उसका उत्पाद-व्यय बहुलक प्रतीत होता है, सो ह्माप यह कथन तत्त्वार्थ-वातिकके वक्त प्रत्येककी बुद्धिमें रखने हुए धातु ही प्रतीत होता है । हम तो कपर पक्षसे ही यह बाधा समझते हुए है कि वह तो प्रत्येक कपाधनको बनेक योग्यतावाक्य न स्वीकार करके मात्र प्रतिनियत योग्यतावाक्य स्वीकार करके ही प्रतिनियत कार्यको व्यवस्थाके माध्य करके हुए निमित्त-वैमित्तिक व्यवहारको उपरिष्ठ

स्वोकार कर लेगा आचार्य त्रियानन्दि अपनी अष्टादशो पृष्ठ ११२ में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी स्वभावान्तर-
रूपेक्षारूपसे जो व्यवस्था कर रहे हैं उस पर भी थोड़ा दृष्टिपात कीजिए। इससे वस्तुस्थितिको हृदयङ्गम
रूपमें विशेष सहायता मिलेगी।

स्वयमुत्पिस्सोरयि स्वभावान्तरापेक्षणे विनश्चरस्यापि तदपेक्षणप्रसङ्गात् । एतेन स्थान्मो स्वभा-
न्तरानपेक्षणमुक्त, चित्तसा परिणामिन कारणान्तरानपेक्षोत्पादादिग्रयव्यवस्थानात्तद्विशेषे एव हेतुव्यापा-
पगमात् ।

यदि स्वय उत्पन्न होनेवाला पदार्थ स्वभावान्तरकी अपेक्षा करे तो विनाश होनेवालेको भी स्वभावान्तर-
की अपेक्षा करनेका प्रसङ्ग उपस्थित होता है। इस कथनसे स्थानशाल पदार्थ स्वभावान्तरकी अपेक्षा नहीं
करता यह कठ दिया गया है, यमोकि चित्तसा परिणामन करनेवाले पदार्थोंमें कारणान्तर निरपेक्ष होकर
उत्पादादिप्रयकी व्यवस्था है। उनके विशेषमें ही हेतुका व्यापार स्वीकार किया गया है।

यह स्वामी त्रियानन्दिका वचन है। इससे हम यह बात अच्छी तरहसे जान लेते हैं कि प्रत्येक
उत्पादमें जो बाह्य और बाम्यन्तर हेतुकी स्वीकृति है उसका अभिप्राय क्या है। उत्पाद स्वभावसे उत्पाद
नहीं, वह कथञ्चित् व्यय और ध्रौव्यरूप भी है। व्यय स्वभावसे व्यय है, वह कथञ्चित् उत्पाद और ध्रौव्य
स्वरूप भी है। ध्रौव्य स्वरूपसे ध्रौव्य है, वह कथञ्चित् उत्पाद और व्यय स्वरूप भी है। उत्पाद, व्यय
और ध्रौव्यकी यह व्यवस्था स्वभावतः परनिर्पेक्ष होकर स्वतः सिद्ध है। फिर भी जो हेतुका व्यापार स्वीकार
किया गया है वह केवल एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमें व्यतिरेक दिखलानेके लिए ही स्वीकार किया गया
है। कथन थोड़ा सूक्ष्म और वस्तुस्थिति है। हमें भरोसा है कि अपर पक्ष इसके हार्दको हृदयङ्गम करेगा।
इससे अपर पक्षको यह भी समझनेमें सहायता मिलेगी कि—‘येन कारणेन यत्कार्यं जायते तेनैव तत्कार्यं,
न तु कारणान्तरात् ।’—जिस कारणसे अर्थात् उपादान कारणसे बाह्य सामग्रीको निमित्तकर जो कार्य उत्पन्न
होता है उस कारणसे ही अर्थात् उपादान कारणसे ही बाह्य सामग्रीको निमित्तकर वह कार्य उत्पन्न होता है।
कारणान्तरसे नहीं। अष्ट० सं० टि० १४ पृ० ११२।

हमने अपने दूसरे उत्तरको लिखते हुए तत्त्वावलीकृतातिकके एक उद्धरणमें आये हुए ‘सहेतुकरव
प्रतीते’ पदमें पठित ‘प्रतीतेः’ पदकी ओर अपर पक्षका ध्यान आकृष्ट किया था। किन्तु अपर पक्षने उसके
अभिप्रायकी ग्रहण न कर उस पर टिप्पणी करना ही उचित समझा है। हम आशा करते हैं कि वह पुनः
उस ओर ध्यान देनेकी कृपा करेगा। इसके हार्दको समझनेके लिए हम समयसार गाथा ९८ की आत्मरूपाति
टीकामें आये हुए ‘प्रतिभाति’ पद की ओर अपर पक्षका पुनः ध्यान आकृष्ट करते हैं। इसकी टीकामें कहा
गया है कि यह जोव अपने विकल्प और हस्तादि क्रियारूप व्यापार द्वारा घट आदि पर द्रव्य स्वरूप बाह्य
कर्मको करता हुआ प्रतिभासित होता है, इसलिए यह उसका व्यामोह हो है।

स्पष्ट है कि परद्रव्यके किसी भी कार्यमें बाह्य सामग्री निश्चयकी प्रतीतिका हेतु होनेसे व्यवहार
कारणरूपसे ही स्वीकार की गई है। यही पूरे जिनागमका सार है। इससे व्रज-मोक्षव्यवस्था जिनागममें
किस रूपमें स्वीकार की गई है इसका स्पष्टीकरण हो जाता है।

९. जगतका प्रत्येक परिणमन क्रमानुपाती है

अपर पक्षने हमारे पिछले इस कथनपर टिप्पणी की है, जिसमें हमने बतलाया था कि अपर पक्षकी
मान्यता ऐसी प्रतीत होती है कि ‘जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है।’ हमारा यह वक्तव्य

अपर पक्षों बहुत बका है। और इसकिए उपर उरने अपनो सीध प्रतिष्ठिया व्यक्त की है। किन्तु इससे हमारे उस कर्मको धार्यकतामें अनुमान भी करके प्रतीत नहीं होता क्योंकि जब अपर पक्ष प्रत्येक उपादान-को समक योग्यतावाला मानकर निमित्ताने बन्धे कर्मके उत्पत्ति होनेका विधान करता है ऐसी व्यवस्थामें एक ठा उस बड़ी मान्यता होना कि जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसे कर्म होता है, क्योंकि उपादान समक योग्यतावाला होनेसे उससे क्या कर्म उत्पन्न हो इसमें उल्लेख वस्तुतः कुछ भी कल्पन नहीं रह जाता। वास्तवमें जो कुछ भी एक सामान्य बात है उसे निमित्तका ही परिणाम समझना चाहिए। यदि अपर पक्ष नही कि 'उपादान यके ही बनेक योग्यतावाला रहा जाने परन्तु प्रत्येक कर्मका निमित्त सुनिश्चित है, इसीकिए उसके बन्धे प्रत्येक समयमें सुनिश्चित कर्मकी ही उत्पत्ति होती है इसकिए 'जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसे कर्म होता है, जो यह धारोप हमारे (अपर पक्षके) ऊपर किया जाता है वह ठीक नहीं है। सा अपर पक्षका उक्त दोषसे बचनेके लिए यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार प्रत्येक कर्मके कर्मके सुनिश्चित निमित्ताने स्वीकारकर देने पर निमित्तोंका आधारपर एकाग्र नियमोंको माननेका प्रयत्न उपस्थित होता है। जिस दोषसे वह अपरको बचा नहीं सकता। वह पक्ष आपसके बहका नाम लेकर धारणा चाह जो करे ऐसीही उत्पत्ति है। किन्तु एकटक यह प्रतिपादित कर्मके प्रतिपादित उपादानको नहीं स्वीकार कर केडा तबतक वह अपनेको उक्त दोषसे नहीं बचा सकता। स्वच्छन्देय कर्म होना है इन कथनमें जैसे कर्म सुनिश्चित है, वैसे ही उक्तको धारणी भी सुनिश्चित माय कनी चाहिए। यह वस्तु स्वभाव है कि प्रत्येक कर्ममें बाह्य और आन्तरिक सुनिश्चित सामग्रीको समझना रहती ही है।

अपर पक्षसे पुनः मिट्टीको उपाहरण कर्ममें उपस्थितकर उससे ज्ञानमान कर्मोंकी सीमाया की है। यह बाह्य सामग्रीको व्यवहारको तो प्रत्यक्ष देखता है इसकिए एक आधारपर कर्मोंकी व्यवस्था करना चाहता है। किन्तु कोन मिट्टी जिस कर्ममें जिस प्रकारके परिवर्तनकी योग्यतावाली है उसे अपने हस्तिप्रत्यक्षमें नहीं आता। इसकिए उसमें नामा वर्णनारी बनाता है।

यह तो सुनिश्चित है कि इन उक्तका परिचयन व्यवहारिकामें होता हुआ बका जा रहा है। एक हस्तमें अवतक जिन भी परिवर्तन हुए हैं उसने ही परिवर्तन अन्य सब द्रव्यमा भी हुए हैं। तब दुष्टने यदि विचार किया जाय तो न तो किसी हस्तमें कर्म परिवर्तन हुए हैं और न अधिक ही। और इस प्रकार प्रत्येक द्रव्यक अब एक कितन परिवर्तन हुए हैं उसका बार ही उन परिवर्तनानो निमित्तभूत बाह्य आन्तरिक सामग्रीका व्यवस्था भी मिली है। इसमें भी न स्पृष्टता हुई है और न अधिकता ही। वह अवतकके परिचयनका क्रम है। अतिरिक्त भी वह क्रम इसी प्रकार जानू रूपा। उसमें भी न कर्म होही और न अधिकता ही। इन प्रकार जब इस एक क्रमकी बुद्धिबलमें रखकर विचार करना सकते हैं तो यह स्पष्ट जानमें देती नहीं लगता कि वनमान समयमें जिस किसी भी द्रव्यका जो उपादान-उपादेय मान और निमित्त नैमित्तिक योग्यता रहा है वह पुरातन विविध द्रव्यभूतको ही है। हाँ यदि यह होता कि कोई द्रव्य कभी परिवर्तन करे और कभी न करे तो सरासरी ही कर्म-कारण आदिनी तब व्यवस्थामें अनियतपक्षेय उल्लेख उपस्थित हो जाता किन्तु ऐसा तो है नहीं क्योंकि कभी पुरातन नियमप्रसंगे ही परिवर्तन करी हुए कर्म आरहे हैं, अवश्य प्रत्येक व्यवस्था प्रत्येक कर्मको सुनिश्चित निमित्त नैमित्तिक व्यवस्थाके मान उपादान-उपादेय व्यवस्था भी सुनिश्चित ही प्रत्यक्ष होता है। ज्ञानमें निमित्त नैमित्तिक दुष्टके हस्तका विचार तो बहुत ही कम किया है। ज्ञान उपादान-उपादेय दुष्टके हस्तका विचार

विशेषरूपसे किया गया है। प्रत्येक द्रव्यका प्रत्येक परिणमन कैसे क्रमानुपाती है इसका निर्देश करते हुए अष्टसहस्री पृ० १०० में लिखा है—

ऋजुसूत्रनयार्पणाद्धि प्रागभावस्तावत्कार्यस्योपादानपरिणाम एव पूर्वोऽनन्तरात्मा । न च तस्मिन् पूर्वानादिपरिणामसन्ततौ कार्यसद्भावप्रसगः, प्रागभावविनाशस्य कार्यरूपतोपगमात् । 'कार्योत्पादः क्षयो हेतो' इति वक्ष्यमाणत्वात् । प्रागभावतत्प्रागभावादेस्तु पूर्वपूर्वपरिणामस्य सन्तत्यानाद्देविकक्षितकायरूपत्वाभावात् । न च तत्रास्येतरतराभाव परिकल्प्यते, येन तत्पक्षोपक्षिसदूपणावतार स्यात् । नाप्येव प्रागभावस्यानादित्वविरोधः, प्रागभाव-तत्प्रागभावादे प्रागभावसन्तानस्यानादित्वोपगमात् । न चात्र सन्तानिभ्यस्तत्त्वान्यत्वपक्षयोः सन्तानो दूषणार्हः, पूर्व-पूर्वप्रागभावात्मकभावक्षणानामेवापराभ्युपगमात् सन्तानत्वाभिप्रायात् । सन्तानिक्षणपेक्षया तु प्रागभावस्यानादित्वाभावेऽपि न दोषः, तथा ऋजुसूत्रनयस्येष्टत्वात् । तथास्मिन् पक्षे पूर्वपर्याया सर्वेऽप्यनादिसन्ततयो घटस्य प्रागभाव इति वचनेऽपि न प्रागनन्तरपर्यायनिवृत्ताविव तत्पूर्वपर्यायनिवृत्ताविव घटस्योत्पत्तिप्रसगः, येन तस्यानादित्व पूर्वपर्यायनिवृत्तिसन्ततेरप्यनादित्वादापद्यते, घटात्पूर्वक्षणानामशेषाणामपि तत्प्रागभावरूपाणामभावे घटोत्पत्त्यभ्युपगमात् । प्रागनन्तरक्षणानिवृत्तौ तदन्यतमक्षणानिवृत्ताविव सकलतत्प्रागभावनिवृत्त्यसिद्धेर्घटोत्पत्तिप्रसगाभावात् । आदि ।

ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा तो प्रागभाव कार्यका पूर्व अनन्तर परिणामस्वरूप उपादान ही है। और उसके प्रागभाव होने पर उससे पूर्व अनादि परिणाम सन्ततिमें कार्यके सद्भावका प्रसग आता है सो भी बात नहीं है, क्योंकि प्रागभावका विनाश कार्यरूपता है ऐसा स्वीकार किया है। 'कार्यका उत्पाद ही व्यय है, एक हेतुक होने से' ऐसा आगे कहेंगे भी । प्रागभाव, उसका प्रागभाव इस प्रकार पूर्व-पूर्व परिणाम सन्ततिके अनादि होनेसे उसमें विवक्षित कायरूपताका अभाव है। उसमें इतरेतराभावकी कल्पना करना ठीक नहीं, जिससे कि उसके पक्षमें दिये गये दूषणोका अवतार होवे। और इस प्रकार प्रागभावको अनादि होनेका भी विरोध नहीं है, क्योंकि प्रागभाव, उसका प्रागभाव आदि इस प्रकार प्रागभावकी सन्तानका अनादिपना स्वीकार किया है। और यहाँ पर सन्तानियोसे सन्तान भिन्न है कि अभिन्न है इस प्रकार दो पदा उपस्थित होनेपर सन्तान दूषणके योग्य भी नहीं है, क्योंकि भेदोको न स्पर्श करते हुए पूर्व-पूर्व प्रागभावस्वरूप भावक्षणोमें ही सन्तानपनेका अभिप्राय है। सन्तानी क्षणकी अपेक्षासे तो प्रागभावके अनादिपनेके अभावमें भी कोई दोष नहीं है, क्योंकि ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा वैसा इष्ट है। तथा इस पक्षमें अनादि सन्ततिरूप सभी पूर्व पर्याय घटका प्रागभाव है ऐसा वचन होनेपर भी जिस प्रकार प्राक् अनन्तर पर्यायकी निवृत्ति होने पर घटकी उत्पत्ति होती है उस प्रकार उससे पूर्वपर्यायकी निवृत्ति होनेपर भी घटकी उत्पत्तिका प्रसग नहीं उपस्थित होता, जिससे कि पूर्व पर्यायकी निवृत्तिरूप सन्ततिके अनादि होनेसे घटको भी अनादिता प्राप्त हो जाय, क्योंकि घटसे उसके प्रागभावरूप जितने भी पूर्व क्षण हैं उन सभीके अभाव होनेपर घटकी उत्पत्ति स्वीकार की है, कारण कि जिस प्रकार उनमेंसे किसी एक क्षणकी निवृत्ति नहीं हुई तो उस (घट)के समस्त प्रागभावोकी निवृत्ति सिद्ध नहीं होती उसी प्रकार प्राक् अनन्तर क्षणकी निवृत्ति नहीं होने पर घटकी उत्पत्तिका प्रसग नहीं उपस्थित होता ।

यह पूरे कार्य-कारणभाव पर प्रकाश डालनेवाला अष्टसहस्रीका वचन है। इस द्वारा यह स्पष्ट बतलाया गया है कि मिट्टी द्रव्यकी पर्यायसन्ततिमें घटकी उत्पत्तिका जो स्वकाल है उसी कालमें घटकी उत्पत्ति होती है, अन्य कालमें नहीं। यदि कोई प्रजापति घटोत्पत्तिके अनुकूल क्रिया करते हुए रुक जाता है तो उसका वह रुकना अक्रस्मात् न समझ कर अपनी पर्याय सन्ततिमें क्रमानुपाती ही समझना चाहिए। और उस समयसे

बपर पक्षको बहुत लका है। और इसलिये जयपुर जसने अपनी तीव्र प्रतिक्रिया व्यक्त की है। किन्तु हमने हमारे उस कप्तानकी सार्वजनिक अपमान भी फरक प्रतीत नहीं होता क्योंकि जब बपर पक्ष प्रत्येक उपस्थान को बनेक योग्यतावाक्य समझकर निमित्तोंके बच्चे कार्यकी उत्पत्ति होनेका विचार करता है ऐसे बचस्वार्थ एक तो उसे नहीं मानता होता कि जब वैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा काम होता है क्योंकि उपस्थान बनेक योग्यतावाक्य होनेसे उससे क्या कार्य उत्पन्न हो इसमें सचका वस्तुता कुछ भी कर्त्तव्य नहीं रह जाता। कार्यक्रममें जो कुछ भी फल साधने जाता है उसे निमित्तजन ही परिणाम समझना चाहिए। यदि बपर पक्ष नहे कि 'उपस्थान बने ही बनेक योग्यतावाक्य रहा बने परन्तु प्रत्येक कार्यका निमित्त सुनिश्चित है, इसलिये उसके बच्चे प्रत्येक समयमें सुनिश्चित कार्यकी ही उत्पत्ति होती है इसलिये 'जब वैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा काम होता है, जो यह आरोप हमारे (बपर पक्षके) ऊपर किया जाता है वह ठीक नहीं है। जो बपर पक्षका उत्तर बोधते बचनेके लिये यह कहता भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार प्रत्येक समयके कार्यके सुनिश्चित निमित्तोंके स्वीकारकर देने पर निमित्तोंके आधारपर एकाग्र निश्चितीका माननेका प्रसङ्ग उपस्थित होगा है। जिस बोधते यह अपनेको बचा नहीं सकता। वह पक्ष क्षम्यके बचका नाम लेकर बोधता चाहे जो करे केजगी उसकी है। किन्तु जबतक वह प्रतिक्रियित कार्यके प्रतिक्रियित उपस्थानको नहीं स्वीकार कर लेता तबतक वह अपनेको उत्तर बोधते नहीं बचा सकता। स्वपक्षपक्ष कार्य होता है इस कथनमें वैसे कार्य सुनिश्चित है, वैसे ही उसकी छाया भी सुनिश्चित मान लेनी चाहिए। यह बहुत स्वाभाव है कि प्रत्येक कार्यमें बाह्य और आन्तरिक सुनिश्चित सामग्रीकी समग्रता रहती ही है।

बपर पक्षने पुनः मिट्टीको उदाहरण रूपमें उपस्थितकर उससे जाबजान कार्यकी बीमांसा की है। यह बाह्य सामग्रीके आधारकी तो प्रत्यक्ष है, इसलिये उस आधारपर कार्यकी व्यवस्था करना बज्जता है। किन्तु कौन मिट्टी किस कार्यके किस प्रकारके परिचयनकी योग्यतावाक्यी है इसे अपने इन्तिम प्रत्यक्षसे नहीं बालता। इसलिये उसने ताना तर्ककार्यें किया है।

यह तो सुनिश्चित है कि इन बचका परिचयन बनाविज्ञानसे होता हुआ चला जा रहा है। एक इच्छासे बकतक जितने भी परिचयन हुए हैं उतने ही परिचयन अन्य एक इच्छासे भी हुए हैं। इस दृष्टिसे यदि विचार किया जाय तो न तो किसी इच्छासे कम परिचयन हुए हैं और न अधिक ही। और इस प्रकार प्रत्येक इच्छासे जब तक जितने परिचयन हुए हैं उतने बार ही इन परिचयनको निमित्तमूल बाह्य आन्तरिक बाधकी समग्रता भी मिली है। इसमें भी न ग्युलता हुई है और न बलिष्ठता ही। यह बातके परिचयनका कम है। यदिचयमें भी यह कम इसी प्रकार बाध रहेगा। उसमें भी न कमी होगी और न बलिष्ठता ही। इस प्रकार जब इस सब कप्तानों दृष्टिपथमें एककर विचार करने लगते हैं तो यह स्पष्ट होनेमें देती नहीं लगती कि कथमान समयमें जिस किसी भी इच्छाका जो उपस्थान-उपादेय बोध और निमित्त-निमित्तिक बोध बच रहा है वह पूर्णतः निश्चित आधारप्राप्ती ही है। ही यदि यह होता कि कोई इच्छा कभी परिचयन करे और कभी न करे तो बहरण ही कार्य-कारण बाधितों सब व्यवस्थामें बलिष्ठतानेका प्रसङ्ग उपस्थित हो जाता किन्तु ऐसा तो है नहीं क्योंकि उसी प्रकार नियतकमसे ही परिचयन करते हुए बने जाये हैं, अतएव प्रत्येक समयमें प्रत्येक कार्यको सुनिश्चित निमित्त वैमिष्टिक व्यवस्थाके बहाल उपस्थान-उपादेय व्यवस्था भी सुनिश्चित ही प्रत्यक्ष होती है। ज्ञानमयें निमित्त वैमिष्टिक दृष्टिसे इसका विचार तो बहुत ही कम किया है। जब उपस्थान उपदेय दृष्टिसे इसका विचार

सम्पन्नताके विषयमें प्रत्येक कायके होनेके जो प्राकृतिक नियम हैं उनको ध्यानमें रख कर ही विचार करता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उसके विचार करने पर और बाह्य उठावरी करने पर जिम कायके विषयमें उमने विचार किया है वह कार्य हो ही जाता है, क्योंकि जो भी काय होता है वह बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें ही होता है। विकल्प और योग ये उस व्यक्तिके कार्य हैं। सो वे भी अपनी बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें होते हैं। कभी भी कोई विकल्प और कोई योगक्रिया हो जाय ऐसा नहीं है। वे भी क्रमानुगती ही होते हैं। उपादान स्वयं वह वस्तु है जो परिणमन करके अपने कार्यको उत्पन्न करता है। उसमें बाह्य सामग्री प्रवेश करके क्रिया करनेमें असमर्थ है, अतएव निश्चयसे बाह्य सामग्री पर द्रव्यका कार्य करनेमें अकिञ्चित्कर ही है। कार्यके साथ उमका अन्य व्यतिरेक दिखलानेके लिए ही उसे व्यवहारसे पर द्रव्यके कार्यका करनेवाला स्वीकार किया है यह बात दूसरी है।

अपर पक्षने गेहूँको उदाहरण बनाकर कार्य-कारणपरम्पराको जिस प्रक्रियाका निर्देश किया है वह प्रत्येक कार्यमें बाह्य और आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रताको ही सूचित करता है। कार्यमें बाह्य सामग्रीकी समग्रता नहीं होती यह तो हमारा कहना है नहीं। हम ही क्या, आगम ही जब इस बातको सूचित करता है कि प्रत्येक कार्यमें बाह्य आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रता होती है। ऐसी अवस्थामें जो प्रत्येक कार्यमें उभय सामग्रीकी समग्रताका निर्देश किया है उमका आशय क्या है, विचार इस बातका होना चाहिए, किन्तु अपर पक्ष इस मूल बातको भूलकर या तो स्वयं दूसरी बातोंको सिद्ध करनेमें उलझ जाता है या फिर हमें मुख्य प्रश्नको अनिर्णीत रखनेके अभिप्रायसे दूसरी बातोंमें उलझा देना चाहता है। सो उसकी इस पद्धतिको दृष्टाव्य नहीं कहा जा सकता। आगममें बाह्य और आभ्यन्तर दोनों प्रकारकी सामग्रीमें कारणताका निर्देश किया गया है यह सच है। परन्तु वहाँ किसमें किस प्रकारकी कारणताका निर्देश किया गया है इस बातपर दृष्टिपात करनेसे विदित होता है कि बाह्य सामग्रीमें जो कारणताका निर्देश किया गया है वह केवल कार्यके साथ उसकी अन्य व्यतिरेकरूप बाह्य व्याप्तिको दिखलाकर उमके द्वारा जिसके साथ उस (काय) की आभ्यन्तर व्याप्ति है उसका ज्ञान करानेके लिए ही किया गया है और 'यदनन्तर यदवति तत्तत्सहकारिकारणम्' यह वचन भी इसी अभिप्रायसे लिखा गया है। जब कि आगमका यह वचन है कि कोई भी द्रव्य एक साथ दो क्रियाएँ नहीं कर सकता और साथ ही जब कि आगमका यह भी वचन है कि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वचतुष्टयको छोड़कर अन्य द्रव्यके स्वचतुष्टयरूप नहीं परिणमता। ऐसी अवस्थासे एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके कार्यका कारण है या कर्ता, कारण और अधिकरण आदि है यह कथन उपचरित ही तो ठहरेगा। इसे वास्तविक कैसे कहा जा सकता है इसका अपर पक्ष स्वयं ही विचार करे।

एक ओर तो अपर पक्ष इस तथ्यको स्वीकार कर लेता है कि 'गेहूँ अकुरका तभी उपादान है जब वह गेहूँरूप अकुरको उत्पन्न करनेके सम्मुख होता है' और दूसरी ओर वह यह भी लिखनेसे नहीं चूकता कि 'कोई-कोई दाने उक्त प्रकारकी योग्यताका अपने अन्दर सद्भाव रखते हुए भी बाह्य जलादि साधनोंके अनुकूल सहयोगका अभाव होनेसे अकुररूपसे उत्पन्न होनेकी अवस्थासे वंचित रह जाते हैं।' आदि। सो अपर पक्षका ऐसा परस्पर विरुद्ध कथन इस बातको सूचित करता है कि अपर पक्ष वस्तुतः आगममें प्रतिपादित निश्चय उपादानके लक्षणको स्वीकार नहीं करना चाहता। यह बात अपर पक्ष अच्छी तरहसे जानता है कि आगममें केवल योग्यताको ही उपादान कारणरूपसे न स्वीकार कर कायकी अव्यवहित पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको उपादान कारणरूपसे स्वीकार किया गया है। अतएव केवल योग्यताके आधारपर जो भी आपत्तियाँ अपर पक्ष उपस्थित करता है वे सब प्रकृत विचारणामें दोषावायक नहीं मानी जा सकती। हाँ, अपर पक्ष यदि कोई ऐसा आगम

मिट्टीके पिछमे बटोत्पत्तिके अनुस्य परिचाम न होकर अन्य परिचाम होता है सो उसे भी उक्त आयम प्रमाणके प्रमाणमें जमानुपाती ही समझना चाहिए। यह वस्तुस्थिति है किन्तु इसे न स्वीकार कर अगर पक्ष अपनी मासिक कम्पनाओंके आधार पर जो नागा बिक्रय करता है सो यह उसका वस्तुस्थितिके हस्तक्षेप ही कहा जायगा। किसी भी इन्धका कोई भी कार्य परके छत्र बखसम्बित नहीं है। बाधार्थ बखसम्बितके धर्मोंमें बाह्य सामग्री तो उपकरणमात्र है। यदि एक समयमें अनेक जमानामाधित्यमें आयममें स्वीकार की गई होती और बिचके अनुस्य परका सहयोग मित्रता उद्योग बिक्रय आयम स्वीकार करता तो बड़े ही परके सहयोगके अभावमें जमाना बलित्यमें कृप्य बड़ी रहती और ने परके सहयोगकी प्रतीक्षा करती रहती किन्तु आयममें तो बितना कार्य होता है। मान जतना ही निरन्तर जमानाकारक स्वीकार किया गया है, अतएव जमाना बलित्यमें न तो कृप्य पक्ष रहनेका प्रसन्न उपस्थित होता है और न ही उनके परकी प्रतीक्षा करते रहनेका हो प्रसन्न उपस्थित होता है। कोई मिट्टी यदि बड़ा नहीं बगरी तो उसके बकास्य परिवर्तनका स्वकाक नहीं आया इसलिये वह बड़ा नहीं बगरी, परके कारण नहीं क्योंकि बटोत्पत्तिमें पर तो निमित्तमात्र है। मिट्टीको कालोबाज कुम्भकार कोन ? उसकी क्रियाशील क्षितिका विपाक काल आने पर ही उसका स्वात्मत्तरक होता है। उसमें पर तो उपकरणमात्र है। उद्योगक्षितिके धर्मोंमें क्रियाशील क्षिति भी है। वैसा कर्मोद्योग भी है फिर भी उक्त साधनमें बरक एक बगल नहीं होता। क्यों ? क्योंकि उनके क्रियाशील क्षितिके वैसा विपाक विकारक नहीं है। बिचे अगर पक्ष पुस्वाक कहता है वह प्रकृतमें प्राचीनी इन्धैद्यको छेदकर और नया वस्तु है इसका वह स्वयं विचार करे। सो नया उसके उस कार्य इन्धैद्य पर निर्भर है ? यदि नहीं तो वह अन्य इन्धके कर्ममें हस्तक्षेपके विरुद्धमें ही कार्यकारणमात्रकी प्रतिष्ठाका स्वयं कपो देकरा है ? किसीके भी बखका प्रयोग अपनेमें होता है, परमें नहीं।

यह तो हमारी भाषाको और हमारे-आपके समान बूझने बगरीकी समझ भर है कि इन सब किसी भी वस्तुका योग मित्रके वर जमाने सम्मिल इन्धक्षितिकोको कर्ममें रख कर उसे विविधित कामका निरन्तर उपकरण मान लेते हैं। पर नया हमारे मानवैपाकसे वह विविधित कार्यका निरन्तर उपकरण हो जाता है। यदि ऐसा होने कने तो किसीको भी निराश न होना पड़े।

बहु सुनिश्चित पक्ष है कि जब मिश्रण उपधान अपने कार्यके अनुस्य होता है तो कार्य होता ही है। प्रत्येक इन्धका प्रत्येक समयमें वही सिद्धान्तके आधार पर कार्य होता जा रहा है जो था है और होता रहेगा। जब अनिश्चितकरणके अन्तिम समयमें मिश्रावृष्टि बीच पहुँचता है तो वह नियमके अन्तर्गत समयमें सम्मिलितको उत्पन्न करता है। वही बीच यदि सम्मिलित और संक्रमके अनुस्य जब करणादि परिचाम कर अनिश्चितकरणके अन्तर्गत पहुँचता है तो नियमके अन्तर्गत समयमें सम्मिलित और अग्रमत्तमात्रको उत्पन्न करता है। वह प्रत्येक वस्तुका स्वभाव है कि जब वह मिश्रण उपधानकी भूमिकामें जाता है तो अपने समयमें अपने अनुस्य कार्यको नियमसे उत्पन्न करता है। और जमानुपाती नियमके अनुसार अन्य बाह्य सामग्री उत्पन्न निर्मित होती है। ऐसी बनावि वस्तुस्थिति है। हमारे संक्रम विक्रय हमारे जमानाका फल है। उत्पन्न रहते हुए संक्रम-विक्रय ही तो होने अगर पक्ष सम्भवत इसे मूक जाता है। यह ताम-इन्धका परिचयिता फल है जो जमानाकी भूमिकामें नियमसे होती है। इसलिये सब इन्धोंमें प्रत्येक समयमें होनेवाले बायोनी कमीटी व्यक्तिके संक्रम-विक्रयको बगलिका प्रमाण न करें इसका ही हमारा आपने विवेचन है। अनेक कर्म अन्तर्गत बहि-बागरीके कर्मोंमें होता है यह हम पहले ही निज आये है। इसलिये समय आने पर विविधित कार्य स्वयं सम्मिलित हो जमाना यह किन्तु उचित नहीं है। प्रत्येक अनुस्य कार्य-

सम्पन्नताके विषयमें प्रत्येक कार्यके होनेके जो प्राकृतिक नियम हैं उनको ध्यानमें रख कर ही विचार करता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उसके विचार करने पर और बाह्य उठाधरी करने पर जिस कार्यके विषयमें उमने विचार किया है वह काय हो ही जाता है, क्योंकि जो भी कार्य होता है वह बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें ही होता है। विकल्प और योग ये उस व्यक्तिके कार्य हैं। सो वे भी अपनी बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें होते हैं। कभी भी कोई विकल्प और कोई योगक्रिया हो जाय ऐसा नहीं है। वे भी क्रमानुपाती ही होते हैं। उपादान स्वयं वह वस्तु है जो परिणमन करके अपने कार्यको उत्पन्न करता है। उसमें बाह्य सामग्री प्रवेश करके क्रिया करनेमें असमर्थ है, अतएव निश्चयसे बाह्य सामग्री पर द्रव्यका कार्य करनेमें अकिञ्चित्कर ही है। कार्यके साथ उसका अन्य व्यक्तिके दिखलानेके लिए ही उसे व्यवहारसे पर द्रव्यके कार्यका करनेवाला स्वीकार किया है यह बात दूसरी है।

अपर पक्षने गेहूँको उदाहरण बनाकर कार्य-कारणपरम्पराकी जिस प्रक्रियाका निर्देश किया है वह प्रत्येक कायमें बाह्य और आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रताको ही सूचित करता है। कार्यमें बाह्य सामग्रीकी समग्रता नहीं होती यह तो हमारा कहना है नहीं। हम ही क्या, आगम ही जब इस बातको सूचित करता है कि प्रत्येक कार्यमें बाह्य-आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रता होती है। ऐसी अवस्थामें जो प्रत्येक कार्यमें उभय सामग्रीकी समग्रताका निर्देश किया है उसका आशय क्या है, विचार इस बातका होना चाहिए, किन्तु अपर पक्ष इस मूल बातको भूलकर या तो स्वयं दूसरी बातोंको सिद्ध करनेमें उलझ जाता है या फिर हमें मुख्य प्रश्नको अनिर्णीत रखनेके अभिप्रायसे दूसरी बातोंमें उलझ देना चाहता है। सो उसकी इस पद्धतिको श्लाघ्य नहीं कहा जा सकता। आगममें बाह्य और आभ्यन्तर दोनों प्रकारकी सामग्रियोंमें कारणताका निर्देश किया गया है यह सच है। परन्तु वहाँ किसमें किस प्रकारकी कारणताका निर्देश किया गया है इस बातपर दृष्टिपात करनेमें विदित होता है कि बाह्य सामग्रियोंमें जो कारणताका निर्देश किया गया है वह केवल कार्यके साथ उसकी अवयव व्यक्तिकेरूप बाह्य व्याप्तिको दिखलाकर उसके द्वारा जिसके साथ उस (काय) की आभ्यन्तर व्याप्ति है उसका ज्ञान करानेके लिए ही किया गया है और 'यदनन्तर यद्भवति तत्तत्सहकारिकारणम्' यह वचन भी इसी अभिप्रायसे लिखा गया है। जब कि आगमका यह वचन है कि कोई भी द्रव्य एक साथ दो क्रियाएँ नहीं कर सकता और साथ ही जब कि आगमका यह भी वचन है कि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वचतुष्टयको छोड़कर अन्य द्रव्यके स्वचतुष्टयरूप नहीं परिणमता। ऐसी अवस्थामें एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके कार्यका कारण है या कर्ता, करण और अधिकरण आदि है यह कथन उपचरित ही तो ठहरेगा। इसे वास्तविक कैसे कहा जा सकता है इसका अपर पक्ष स्वयं ही विचार करे।

एक ओर तो अपर पक्ष इस तथ्यको स्वीकार कर लेता है कि 'गेहूँ अकुरका तभी उपादान है जब वह गेहूँरूप अकुरको उत्पन्न करनेके सन्मुख होता है' और दूसरी ओर वह यह भी लिखनेसे नहीं चूकता कि 'कोई-कोई दाने उक्त प्रकारकी योग्यताका अपने अन्दर सद्भाव रखते हुए भी बाह्य जलादि साधनोंके अनुकूल सहयोगका अभाव होनेसे अकुररूपसे उत्पन्न होनेकी अवस्थासे वंचित रह जाते हैं।' आदि। सो अपर पक्षका ऐसा परस्पर विरुद्ध कथन इस बातको सूचित करता है कि अपर पक्ष वस्तुतः आगममें प्रतिपादित निश्चय उपादानके लक्षणको स्वीकार नहीं करना चाहता। यह बात अपर पक्ष अच्छी तरहसे जानता है कि आगममें केवल योग्यताको ही उपादान कारणरूपसे न स्वीकार कर कायकी अव्यवहित पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यको उपादान कारणरूपसे स्वीकार किया गया है। अतएव केवल योग्यताके आधारपर जो भी आपत्तियाँ अपर पक्ष उपस्थित करता है वे सब प्रकृत विचारणामें दोषाधायक नहीं मानी जा सकतीं। हाँ, अपर पक्ष यदि कोई ऐसा आगम

प्रत्यसहस्रमुत्पन्नामैव सम्भवाः दृश्यमोदप्रतिपद्यः सम्पद्यते ज्ञानोभाम्, कदाचिन्नरन्ध्रसञ्चिवावत् ।
वासन भव्य बीबीको ही वर्धनमोदका प्रतिपद्यमूय सम्मन्वर्तन प्राप्य होता है, जव बीबीको मूर्ती
मयिक नियत काचको छोड़कर अन्य काचमें कारणाका मिथना सम्भव नहीं है ।

१० परिष्कृतमामिमुख्य पत्रिका मय

इसी प्रसङ्गमें जपर पढ़ने उत्साहवातिकका 'बया बूढ़ः स्वपमन्त्रपटमवपतिष्णामिमुक्ते' श्लोक
बचनमें आये हुए 'परिष्णामिमुक्ष्य' परका बर्न करछे हुए छिन्ना है कि—

‘जब मिट्टी में नष्ट रूप से परिणमन करने की योग्यता हो तो वण्ड एक और कुम्भारक पुनर्वास जाति नष्ट निर्माण में मिट्टी के वास्तविक रूप में सहायक माना हो सकते हैं और जब मिट्टी में नष्ट रूप से परिणमन होने की योग्यता विद्यमान न हो तो निश्चित है कि वण्ड एक और कुम्भारक पुनर्वास जाति उस मिट्टी को नष्ट नहीं बना सकते हैं जबकि वण्ड वण्ड एक जाति मिट्टी में नष्ट निर्माण की योग्यता को कभी-कभी उत्पन्न नहीं कर सकते हैं। जाति

जाने इसी विषयको स्पष्ट करते हुए अगर वहने किया है कि—राजशासिकके एक कथनमें प्रति 'आमिमुक्त' हमर सामान्य कसे बट निर्माणकी योग्यताके सम्भाव्य ही सूचक है। इसी तरह उपरमें प्रति 'विश्वमुक्त' हमर भी सामान्यकसे बट निर्माणकी योग्यताके सम्भाव्य ही सूचक है। यही कारण है कि बढोत्पति होनेकी योग्यताके सम्भावमें कार्योत्पत्तिके सम्भावकी सिद्धिके लिए राजशासिकके एक कथनमें 'अकटादिप्रतिष्ठि सुमिषाः पर हाय बाहुका मिमल मिट्टीका उदाहरण भीमरकर्मकसेवने किया है। यदि हमकी बुद्धिमें यह बात होती कि अपारमकारणता ही केवल उत्तराधनवर्ती कार्यक्रम पमाने सम्भवहितपूर्वक सम्भवती पमाने ही होती है और उससे कार्य भी निमगने हो जाता है तो फिर हमें (भीमरकर्मकसेवको) बट निर्माणकी योग्यता प्रति बाहुकापिथित मिट्टीका उदाहरण न देकर बान्दोत्पत्तिके सम्भवपूर्ववर्ती द्वितीयादि सम्भवती पमानेमें कथित्पत्तु रूनेवाकी बटनिर्माणकी योग्यतासम्पन्न मिट्टीका ही उदाहरण देना चाहिए था। लेकिन भूक भीमरकर्मकसेवने बाहुकापिथित मिट्टीका ही उदाहरण प्रस्तुत किया है जिसमें कि बट निर्माणकी योग्यताका सर्वथा ही अभाव पाया जाता है। जो इससे यही मानना होना कि राजशासिक के एक कथनमें जो 'आमिमुक्त' हमर कहा है उसका अर्थ बट निर्माणकी सामान्य योग्यताका सम्भाव ही नहीं है। इसी प्रकार इसी कथनमें गते हुए 'विश्वमुक्त' हमरका अर्थ बट निर्माणकी सामान्य योग्यताका सम्भाव ही नहीं है। यदि

यै अपर पत्र द्वारा प्रस्तुत की गई प्रतिबंधों को मंच है। इनमें अपर पत्रमें परिष्काराधिकार्य परम मंत्र योम्पता किया है जबकि इस परका मंत्र परिष्कार्य अर्थात् पर्यायको सम्मुखता होता है। इस परके पुन 'अन्तः घटभक्षण' पर भी बाधा हुआ है जिसका मंत्र 'भीतरसे घटके होने रूप' होता है। इससे स्पष्ट विरहित होता है कि बाधार्थ मनुकर्मकेवने उक्त परका मंत्र भीतरसे घट वर्गिकी सम्मुखता किया है। पता मनु कि अपर पत्रमें 'परिष्काराधिकार्य' परका मंत्र योम्पता की है किया है। इस सम्बन्धमें अपर पत्रका कहना है कि यदि मनुकर्मकेवनेको 'परिष्काराधिकार्य' परका मंत्र पर्यायकी सम्मुखता इस होता तो ये उत्तरार्धवाटिकके वस्तु कर्ममें सकटादिप्रतिषेधो अतिवृद्ध अवाहरण कपरिपत्र न कर पटते पूर्ववर्ती बाधपरवाधार्थका निर्वह करते किन्तु अपर पत्र मनु इस बातको भल बाधा है कि मनुकर्मकेवने यह उत्तेज हो बाध उत्पत्तीमें निमित्तबाधार्थो मूर्धित करवने किन् किप्रवृत्त किया है। पटकी को पूर्ववर्ती बाध

पर्यायों हैं उनके होनेमें कुम्भकार आदिकी निमित्तता तो है ही और वे घटके प्रागभावरूप हैं। अतएव आचार्य महाराज कुम्भकारादिमें निमित्तमात्रताको सिद्ध करनेके लिए अन्योन्याभावको ध्यानमें रखकर उदाहरण प्रस्तुत कर रहे हैं। वालुकावहुल मिट्टीका पिण्ड यद्यपि द्रव्यदृष्टिसे घटरूप होनेकी योग्यता रखता है, क्योंकि जैसा दूसरा मिट्टीका पिण्ड है वैसा ही यह भी मिट्टीका पिण्ड है, परन्तु वालुकावहुल मिट्टीके पिण्डमें घट होनेकी पर्यायरूप योग्यता नहीं है और यही कारण है कि भट्टाकलकदेवने बाह्य सामग्रीमें स्पष्टतासे निमित्तमात्रताको सूचित करनेके लिए वालुकावहुल मिट्टीके पिण्डको उदाहरण बनाया है। वे इस उदाहरण-द्वारा यह सिद्ध कर रहे हैं कि यदि उपादानगत योग्यताके रहने पर केवल बाह्य सामग्रीके बलसे घटादि कार्यों की उत्पत्ति मानी जाय तो वालुकावहुल मिट्टीमें भी बाह्य सामग्रीके बलसे घटकी उत्पत्ति हो जानी चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। इससे स्पष्ट विदित होता है कि प्रत्येक कार्यमें बाह्य सामग्री निमित्तमात्र है। स्पष्ट है कि इस उल्लेख द्वारा आचार्य महाराज यही सूचित कर रहे हैं कि जब प्रत्येक द्रव्य किसी विवक्षित कार्यको अनन्तर पूर्व पर्यायकी भूमिकामें आता है तभी वह उस कार्यका उपादान बनता है। व्यवहारनयसे बाह्य सामग्रीमें कारणता स्वीकार की जाय यह दूसरी बात है, परन्तु निश्चयनयसे तो स्वयं मिट्टी भीतरसे घट भवनेके सम्मुख होकर घटरूपसे परिणमती है। यदि पर्यायार्थिक निश्चयनयसे विचार किया जाय तो स्वयं घट अपने अवयवोंसे निष्पन्न होता है, अन्य किसीसे नहीं यह सुनिश्चित है। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर भट्टाकलकदेव तत्त्वार्थवातिक अध्याय १ सूत्र ३३ में ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा विवेचन करते हुए लिखते हैं—

कुम्भपर्यायसमये च स्वावयवैभ्य एव निवृत्ते ।

और घट पर्यायके समयमें घट अपने अवयवोंसे ही निवृत्त होता है।

इसी प्रसंगमें अगर पक्षने उपादानकारणका विचार करते हुए जो अन्तर्मे मिट्टीको घटका उपादान-कारण बतलाया है और माघ ही कालको उदाहरणरूपमें प्रस्तुत करके जो घड़ी, घटा, दिन, सप्ताह, पक्ष, मास और वर्ष आदिको वास्तविक सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है सो इस सम्बन्धमें निवेदन यह है कि आगममें व्यवहार कथन और निश्चय कथन इस तरह दोनों प्रकारसे विवेचन दृष्टिगोचर होता है। उनमेंसे जो निश्चय कथन है वह यथार्थ है और जो व्यवहार कथन है वह उपचरित है। मिट्टीको घटका उपादान कहा जाय। इतना ही क्यों? यदि कोई पुद्गलको घटका उपादान कहना चाहता है तो इसमें हमें आपत्ति नहीं। किन्तु जब उपचरित और अनुपचरितको दृष्टिसे विचार किया जाता है तब निश्चयसे घटके अभ्यवहित पूर्वपर्याय युक्त मिट्टी ही घटका उपादान कारण होगी, अन्य नहीं। हाँ, यदि व्यवहारनयका अवलम्बन लेकर योग्यताको दृष्टिसे विचार किया जाता है तो मिट्टी तो घटका उपादान कहलायेगी ही और वह मिट्टी भी घटका उपादान कहलायेगी जो वालुकावहुल है। इतना ही क्यों, वे सब पुद्गल घटके उपादान कहलायेंगे जो घटकी योग्यतासे सम्पन्न हैं।

यही बात कालके विषयमें भी जान लेनी चाहिए। समय यह कालकी पर्याय है। जैसे जीवकी एक समयकी पर्याय क्रोध या क्षमाछा होती है वैसे ही समय भी कालकी एक पर्याय है। यह वास्तविक है, किन्तु उसके बाद जो निमिष, घड़ी, घटा, दिन, सप्ताह और पक्ष आदिका व्यवहार होता है वह उपचरित है। यह इसीसे स्पष्ट है कि भारतीय परम्परा में कोई पक्ष १४ दिनका होता है और कोई पक्ष १६ दिनका भी। इसी प्रकार लगभग ढाई वर्ष निकल जानेके बाद अधिकमास आता है और कभी-कभी क्षयमास भी आता है। पश्चिमीय सम्प्रदायों प्रत्येक चीजें वर्षका फरवरी २९ दिनका होता है। अत्र राष्ट्रीय पञ्चाङ्गकी व्यवस्था बनी है। उसके अनुसार कालगणनाकी कोई सरल पद्धति सोची गई है। सो ये सब स्वयं वास्तविक तो नहीं

है, माघ षोडश्यावहारके किए इन सबको स्वीकृति मिली हुई है। इसीका नाम उपचरित है। अथर पञ्च वसि इस सब उत्सोपर बुझपाव करनेकी कृपा करे तो उसे विवाह करनेका अवसर ही न मिले। एक समय पर्यायिक मय होने पर बूखरी समस्त पर्यायिका उत्साह होता है और बूखरी समय पर्यायिके समयके बाध दीखरी समस्त पर्यायिका उत्साह होता है। प्रथम समयमें काककी जो समस्त पर्याय होती है वह बूखरी समय नहीं रहती और बूखरी समय की दीखरी समयमें नहीं रहती। प्रत्येक समस्तकी में समय पर्याय बचाव है। माघ प्रत्येक समयका ज्ञान करानेके किए पञ्चास्तिनाम पावा २३ की व्याख्यान अमृतचन्द्रकृत टीकामें यह कहा गया है कि—‘परमाधुमकजापय समस्त — परमाधुके ममके आस्थित समस्त है सो इसका अर्थ यह नहीं कि वह परमाधुके ममके बाधीन होकर उत्पन्न होता है। इसका तात्पर्य इसका ही है कि एक परमाधुको एक प्रवेष्ट परसे दूसरे प्रवेष्ट पर मन्वन्ति के नाममें जितना फल सकता है एक समस्तका जगता परिमाण है और इसी आधार पर इसे व्यवहारकात कहा है। जो काककी एक पर्याय होनेसे अमृतचन्द्रकृत टीका ही है। किन्तु जो समयसे संकर अमृत जितनी फलकी बचना है वह फल इन्हीं वर्तमान अवस्था पर्यायिकसे अमृत न होने पर भी जोकमें व्यवहार परबोको ज्ञान है, इसलिये यह अमृतचन्द्रकृत टीका ही है।

अथर पञ्चमे आनोपचयिक मतिज्ञान और भुवजानवा प्रसन्न उत्सव यह किया है कि ‘वस्तुकी समस्त वरीं अर्थात् पर्यायिकी ग्रहण करनेमें सबका अवसर ही रहा करते हैं। इन आनोका विषय वस्तुको कसते फल अमृतचन्द्रकृत पर्यायिकी समस्त ही एक पर्यायिक रूपमें होता है। इस प्रकार इन आनोकी अवेक्षा मिट्टी विषय उत्साह कोष बूखरी और बूखरी उत्पन्नतापद्वय व्यवस्था अवसर नहीं मानी जा सकती है। सो इस समस्त में यही निवेदन है कि वह वा अमृतचन्द्रकृत नामा पर्यायिकी समस्त कहा गया है वह क्या एक समयमें होता है वा उत्साह अवस्था अमृतचन्द्रकृत एक नामा पर्यायिक होकर अमृतमें हम पर्यायिकी समस्त ऐसा व्यवहार करते हैं इसलिये यह व्यवहार तो अवस्थित ही है। हाँ केवलज्ञान प्रत्येक वस्तुकी जो समस्तकी एव-एव पर्यायिकी पुन-पुन रूपसे जालता है सो वही पर प्रत्येक पर्याय पर्यायिकी तबही अवेक्षा निवृत्तकृत होकर ही उत्सव परिणामिक ज्ञानकी प्रवृत्त करणवन्ति निवृत्तकृतकी अवेक्षा अमृत व्यवहारकृत नहीं पड़े है। क्या इसे हमने कही अवास्तविक उपचरित एवं वस्तुनाटोपित अवस्था अवस्थित कहा है या किया है, जिससे कि यह आनोपचयिक वा उपचरितकृत ज्ञान अवस्था होकर वैयक्तज्ञानवा विषय न बन सके। केवलज्ञानमें जो निवृत्त काकमें जिस रूपमें अवस्थित है रहे है या रहेये में सब पर्यायिकी समस्त कहते हैं। यह सब अवेक्षा उत्पत्ति जालते है कि इनने परमाधु अपने परिचयन द्वारा परबसते हुए एक परबोको प्राप्त हुए है। केवलज्ञानकी महिमा ध्यानात्मिक आनोकी अवेक्षा बहुत बड़ी है। यह आनोपचयिकी ज्ञानात् मत है कि जिस प्रकार हम स्वयं वस्तु है वस्तु भी स्वयं वस्तु है उसी प्रकार प्रत्येक समयमें होनेवाली पर्यायिकी भी स्वयं वस्तु है। यदि बार पञ्च स्वयं इस बातका विचार करे कि हम किसको अवस्थित मानते हैं और किसको अवस्थित तो उसकी कोठे ऐसा आनोपचयिक कथन न होता। प्रत्येक हम स्वयं अवस्था अपने किन्हीं अपने द्वारा अपने वस्तु अपनी पूर्व पर्यायिक विवृत्त होकर उत्तर पर्यायिकी बन जाता है। मतिज्ञानी जीर भुवजानी कोबोको वह प्रत्येक समस्तकी इन पर्यायिका ज्ञान नहीं होता है तो इनने माघ उत्सव अवस्था अवस्थित नहीं माना जा सकता। यदि उन्हें अमृतचन्द्रकृत अमृतचन्द्रकृत बाध पर्यायिकी निवृत्तकृतका ज्ञान होता है तो इनने माघ उत्सव अवस्था अमृतचन्द्रकृत के भीतर प्रत्येक समस्तकी पर्यायिकी जो निवृत्तकृत जाती है वह अवस्थावस्थितके ज्ञानके कारण वे उनका अवस्थावस्था अवस्थावस्था नहीं कर सकते। किन्तु वे भुवजके वस्तुमें यही निवृत्त करते हैं कि यह हमारे ज्ञान में वस्तु है कि हम प्रत्येक समयमें होनेवाली पर्यायिकी एवं उनके अवस्थावस्थावस्था नहीं ज्ञान पाते। प्रत्येक भुवजानी जीर आनोपचयिक और अवेक्षा

सम्मत पद्धतिसे यह जानकर कि किस उपादानसे कैसा बाह्य सयोग मिलने पर क्या कार्य होता है उसके उपक्रममें लगता अवश्य है। परन्तु उस कालमें उस उपादानभूत वस्तुसे वही कार्य होगा, यह नहीं कहा जा सकता। यहाँ उपादान शब्दका प्रयोग व्यवहार नयसे किया गया है। हमें दुख है कि अपर पक्ष स्वभावरूप और विभावरूप सभी पर्यायोंकी उत्पत्ति केवल निमित्तकारणोंसे माननेकी चेष्टा करता है। तभी तो उसकी ओरसे स्वभाव पर्यायरूप सम्यक्त्वकी उत्पत्ति निमित्त कारणोंसे होती हुई लिखी गई है। परन्तु चाहे स्वभावपर्याय हो या विभावपर्याय उसकी उत्पत्ति स्वयं अपनेसे ही होती है, उसमें बाह्य सामग्री निमित्त हो यह दूसरी बात है। हम नहीं कहते कि केवली भगवानने देखा है मात्र इमीलिए मिट्टीमें उससे विलक्षण पिण्ड पर्यायकी उत्पत्ति हुई है। वह तो मात्र ज्ञाता-दृष्टा है। उसमें स्वयं जो प्रत्येक समयमें पर्याय होती है उसे भी वह जानता और देखता है और अन्य द्रव्योंमें जो प्रत्येक समयमें पर्याय होती है उन्हें भी वह मात्र जानता और देखता है। जब यह अकाट्य नियम है कि मिट्टी कब किसको निमित्तकर पिण्डरूप पर्याय बनेगी, तब वह उसी समय अपनी सुनिश्चित बाह्य सामग्रियोंको निमित्तकर पिण्डरूप बनती है। यही आगमसम्मत पद्धति है। भारतवर्षमें अनेक लौकिक दर्शन प्रसिद्ध हैं। उनमेंसे कोई (बौद्ध) असत्से सत्की उत्पत्ति मानते हैं, कोई (ब्रह्मवादी) एक सत्से मिथ्या जगतकी उत्पत्ति मानते हैं, कोई (न्याय-वैशेषिक) सत्से उसमें असत् कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं, और कोई (सांख्य) सत्से सत् कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं। इस प्रकार एकान्तका आग्रह करनेवाले ये विविध मान्यतावाले दर्शन हैं। किन्तु इन सबने इस तथ्यको एक स्वरसे स्वीकार किया है कि अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पदार्थ उपादान या समवायी कारण कहलाता है। इसलिए प्रकृतमें जो तत्त्वार्थवाचकिका 'यथा सृष्ट' इत्यादि वचन अपर पक्षने उद्धृत किया है सो उसका वही आशय समझना चाहिए जो हमारा अभिप्राय है; क्योंकि स्वयं आचार्य अकलकदेव इसी ग्रन्थके अध्याय १ सूत्र २ में सम्यग्दर्शनकी चर्चा करते हुए लिखते हैं—

स्वपरनिमित्त उत्पादो दृष्टो यथा घटस्योत्पादो मृत्निमित्तो दण्डादिनिमित्तश्च, तथा सम्यग्दर्शनोत्पाद आत्मनिमित्तः सम्यक्त्वपुद्गलनिमित्तश्च, तस्मात्तस्यापि मोक्षकारणत्वमुपपद्यते इति ? तन्न, किं कारण ? उपकरणमात्रत्वात् । उपकरणमात्र बाह्यसाधनम् ।

स्व-परनिमित्तक उत्पाद देखा गया है, जैसे घटका उत्पाद मिट्टीनिमित्तक और दण्डादिनिमित्तक होता है उसी प्रकार सम्यग्दर्शनका उत्पाद आत्मनिमित्तक और सम्यक्त्व पुद्गलनिमित्तक होता है। इस लिए उसमें भी मोक्षकारणता बन जाती है ? यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सम्यक्त्व पुद्गल उपकरणमात्र है। बाह्य साधन नियमसे उपकरणमात्र है।

यह आचार्यवचन है जो उसी आशयकी पुष्टि करता है जिसका निर्देश उन्होंने 'यथा सृष्ट' इत्यादि वचनमें किया है।

११ उपादानका सुनिश्चित लक्षण यथार्थ है

अब हम प्रतिशक्तीके उस अशपर विचार करते हैं जिसमें अपर पक्षने उपादानके सुनिश्चित लक्षणको सदोप बतलानेके अभिप्रायसे प्रतिशक्तीको मूर्तरूप दिया है। अव्यवहित पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यका नाम उपादान है इस लक्षणका सभी आचार्योंने निर्देश किया है, किन्तु इस लक्षणके आधारसे अव्यवहित पूर्व-पूर्व पर्यायमें उपादानता बनती जानेसे अपर पक्ष उसे सदोप मानता है। उसका कहना है कि 'जो मिट्टी परमाणुओंसे बनी है उन परमाणुओंमें एकरूपता स्वीकार करनेसे आगमविरोध उपरिष्ठ हो जायेगा।' किन्तु ऐसा स्वीकार करने पर भी आगमविरोध नहीं आता, क्योंकि आगममें प्रागभावका प्रागभाव इस प्रकार प्रागभाव

है, मान अनेकव्यवहारके लिए इन सबको स्वीकृति मिली हुई है। इसीका नाम उपचरित है। अगर पक्ष यह इन सब व्यक्तियोंपर दृष्टिपात करनेकी उपाय करे तो उसे विचार करनेका अवसर ही न मिले। एक समय पर्याप्त व्यय होने पर दूसरी समय पर्याप्तका उत्साह होता है और दूसरी समय पर्याप्तके स्वयंके बाव तोसरी समयपर्याप्तका उत्साह होता है। प्रथम समयमें काककी जो समयपर्याप्त होती है वह दूसरे समयमें नहीं रहती और दूसरे समय की तीसरे समयमें नहीं रहती। प्रत्येक समयकी ये समय पर्याप्तें सबाध है। मान प्रत्येक समयका ज्ञान करनेके लिए पंचातिथ्याय नामा २२ की आचार्य अमृतपत्रकृत टीकामें यह कहा गया है कि—परमाणुप्रकृत्यात्मका समस्त—परमाणुके समस्तके आपित समय है जो इसका अर्थ यह नहीं कि वह परमाणुके समस्तके आधीन होकर उत्पन्न होता है। इसका तात्पर्य इतना ही है कि एक परमाणुको एक प्रदेष्ट परसे दूसरे प्रदेष्ट पर मन्वष्टिसे जानेमें बिना काळ कमता है एक समयका उत्पन्न परिमाण है और इसी आधार पर इन व्यक्तियोंका ज्ञान होता है। जो काककी एक पर्याप्त होनेसे अमृतपत्रकृत्यात्मका ही है। किन्तु जो समयसे लेकर ज्ञान बिना की कमकी पक्षा है वह काळ इत्येव वर्तमान अवस्था पर्याप्तकल्पते अमृत व होने पर भी लोकमें व्यवहार परकीको प्राप्त है इसलिये वह अमृतपत्रकृत्यात्मका ही है।

अगर पहले आध्यात्मिक गतिज्ञान और अमृतज्ञानका प्रश्न उत्पन्न यह किन्ना है कि वस्तुकी समय नहीं जबकि पर्याप्तको प्रत्यक्ष करनेमें सर्वथा असमर्थ ही रहा करते हैं। इन ज्ञानोंका विषय वस्तुकी कल्पे कम अमृतपत्रकृत्यात्मकी पर्याप्तका समस्त ही एक पर्याप्तके समयमें होता है इस प्रकार इन ज्ञानोंकी अपेक्षा मिट्टी स्थिर स्थान कोल कुछ और बटमें उत्पन्ननेवासीय व्यवस्था अर्थवत् नहीं मानी जा सकती है। जो इस सम्बन्ध में गहरी निवेदन है कि वह जो अमृतपत्रकृत्यात्मकी नामा पर्याप्तका कम वह कहा गया है वह कहा एक समयमें होता है या उत्पन्न व्यक्तके समस्त अमृतपत्रकृत्यात्मका नामा पर्याप्त होकर अमृतमें इन पर्याप्तोंका समस्त ऐसा व्यवहार करते हैं, इसलिये वह व्यवहार तो अमृतपत्रकृत्यात्मका ही है। जो केवलज्ञान प्रत्येक वस्तुकी जो समयवर्ती एक-एक पर्याप्तको पुनः-पुनः रूपसे जानता है जो वही पर प्रत्येक पर्याप्त पर्याप्तिक लयरी अपेक्षा निश्चयक होकर भी पर्याप्त पारिजातिक मानकी प्रत्यक्ष करनेवाले निश्चयकत्वकी अपेक्षा अमृत व्यवहारकत्व नहीं पाई है। क्या इसे हमने कही अवास्तविक उपचरित एवं वस्तुनापेक्षित अथवा अवस्तुभूत कहा है या किन्ना है, जिससे कि वह आकाशकुसुम या अविषयकके समान अवस्तु होकर केवलज्ञानका विषय न बन सके। केवलज्ञानमें जो विषय काकमें विषय रूपमें अवस्थित है रहै है या रहैये ने सब पर्याप्त युगपत् उत्पन्नते है। व यह कल्पी उत्पन्नते है कि इनमें परमाणु अपने परिणामन द्वारा परणयते हुए २५ परकीको प्राप्त हुए है। केवलज्ञानमें महिमा आध्यात्मिक ज्ञानोंकी अपेक्षा बहुत बड़ी है। यह आध्यात्मिकता ही मात्रा मत् है कि बिना प्रकार रूप स्वयं उत्पन्न है कुछ की स्वयं उत्पन्न है उन्नी प्रकार प्रत्यक्ष समयमें होनेवाली पर्याप्त की स्वयं उत्पन्न है। वह अगर पक्ष स्वयं इस बातका विचार करे कि इस किसको अमृत मानते है और किसको अमृतपत्रकृत्यात्मका तो उत्पन्नते है ऐसा आध्यात्मिक कल्प न होता। प्रत्येक रूप स्वयं अपनेमें अपने धिमे अपने द्वारा अपने बन्धने अपनी पूर्ण पर्याप्तके निष्पत्ति होकर उत्तर पर्याप्तको लय लेता है। गतिज्ञानी और अमृतज्ञानी दोनोंकी यदि प्रत्येक समयकी इन पर्याप्तोंका ज्ञान नहीं होता है तो इनमें मात्रा उत्पन्न अमृतमान नहीं माना जा सकता। यदि कल्प अमृतपत्रकृत्यात्मका बाव पर्याप्तोंकी निश्चयकताका ज्ञान होता है तो इनमें मात्रा प्रत्येक अमृतपत्रकृत्यात्मकी पीछर प्रत्येक समयकी पर्याप्तों की निश्चयकता जाती है वह कर्मकारणप्रकृतिक जानेके कारण वे इनके अमृतमानका अस्वीकार नहीं कर सकते। किन्तु वे अमृतके बन्धने गहरी निश्चय करते है कि यह हमारे ज्ञानका दोष है कि इन प्रत्येक समयमें होनेवाली पर्याप्त एवं इनके कर्मकारणप्रकृतिक नहीं जान पड़े। प्रत्येक अमृतज्ञानी बीच ज्ञान और ज्ञान

सम्मत पद्धतिसे यह जानकर कि किस उपादानसे कैसा बाह्य सगोच मिलने पर क्या कार्य होता है उसके उपक्रममें लगता अत्रत्य है। परन्तु उस कालमें उस उपादानभूत वस्तुसे वही कार्य होगा, यह नहीं कहा जा सकता। यहाँ उपादान शब्दका प्रयोग व्यवहार नयसे किया गया है। हमें दुख है कि अपर पक्ष स्वभावरूप और विभावरूप सभी पर्यायोंकी उत्पत्ति केवल निमित्तकारणोंसे माननेकी चेष्टा करता है। तभी तो उसकी ओरसे स्वभाव पर्यायरूप सम्यक्त्वकी उत्पत्ति निमित्त कारणोंसे होती हुई लिखी गई है। परन्तु चाहे स्वभावपर्याय हो या विभावपर्याय उसकी उत्पत्ति स्वयं अपनेसे ही होती है, उसमें बाह्य सामग्री निमित्त हो यह दूसरी बात है। हम नहीं कहते कि केवली भगवानने देखा है माग इमीलिए मिट्टीमें उससे विलक्षण पिण्ड पर्यायकी उत्पत्ति हुई है। वह तो मात्र ज्ञाता-दृष्टा है। उसमें स्वयं जो प्रत्येक समयमें पर्याय होती है उसे भी वह जानता और देखता है और अन्य द्रव्योंमें जो प्रत्येक समयमें पर्याय होती है उन्हें भी वह मात्र जानता और देखता है। जब यह अकाट्य नियम है कि मिट्टी कब किसको निमित्तकर पिण्डरूप पर्याय बनेगी, तब वह उसी समय अपनी सुनिश्चित बाह्य सामग्रीको निमित्तकर पिण्डरूप बनती है। यही आगमसम्मत पद्धति है। भारतवर्षमें अनेक लौकिक दर्शन प्रसिद्ध हैं। उनमेंसे कोई (बौद्ध) असत्से सत्की उत्पत्ति मानते हैं, कोई (ब्रह्मवादी) एक सत्से मिथ्या जगतकी उत्पत्ति मानते हैं, कोई (न्याय-नैरोपिक) सत्से उसमें अमत् कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं, और कोई (सांख्य) सत्से सत् कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं। इस प्रकार एकान्तका आग्रह करनेवाले ये विविध मान्यतावाले दर्शन हैं। किन्तु इन सबने इस तथ्यको एक स्वरसे स्वीकार किया है कि अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पदार्थ उपादान या समवायी कारण कहलाता है। इसलिए प्रकृतमें जो तत्त्वार्थवातिकका 'यथा सृष्ट' इत्यादि वचन अपर पक्षने उद्धृत किया है सो उसका वही आशय समझना चाहिए जो हमारा अभिप्राय है, क्योंकि स्वयं आचार्य अलङ्कारदेव इसी ग्रन्थके अध्याय १ सूत्र २ में सम्यग्दर्शनकी चर्चा करते हुए लिखते हैं—

स्वपरनिमित्त उत्पादो दृष्टो यथा घटस्योत्पादो मृत्त्रिमित्तो दण्डादिनिमित्तश्च, तथा सम्यग्दर्शनोत्पाद आत्मनिमित्तः, सम्यक्त्वपुद्गलनिमित्तश्च, तस्मात्तस्यापि मोक्षकारणत्वमुपपद्यते इति ? तन्न, किं कारण ? उपकरणमात्रत्वात् । उपकरणमात्र बाह्यसाधनम् ।

स्व-परनिमित्तक उत्पाद देखा गया है, जैसे घटका उत्पाद मिट्टीनिमित्तक और दण्डादिनिमित्तक होता है उसी प्रकार सम्यग्दर्शनका उत्पाद आत्मनिमित्तक और सम्यक्त्व पुद्गलनिमित्तक होता है। इस लिए उसमें भी मोक्षकारणता बन जाती है ? यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सम्यक्त्व पुद्गल उपकरणमात्र है। बाह्य साधन नियमसे उपकरणमात्र है।

यह आचार्यवचन है जो उसी आशयकी पुष्टि करता है जिसका निर्देश उन्होंने 'यथा सृष्ट' इत्यादि वचनमें किया है।

११ उपादानका सुनिश्चित लक्षण यथार्थ है

अब हम प्रतिशकाके उस अशपर विचार करते हैं जिसमें अपर पक्षने उपादानके सुनिश्चित लक्षणको सदोप बतलानेके अभिप्रायसे प्रतिशकाकी मूतरूप दिया है। अव्यवहित पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यका नाम उपादान है इस लक्षणका सभी आचार्योंने निर्देश किया है, किन्तु इस लक्षणके आधारसे अव्यवहित पूर्व-पूर्व पर्यायमें उपादानता बनती जानेसे अपर पक्ष उसे सदोप मानता है। उसका कहना है कि 'जो मिट्टी परमाणुओंसे बनी है उन परमाणुओंमें एकरूपता स्वीकार करनेसे आगमविरोध उपस्थित हो जायेगा।' किन्तु ऐसा स्वीकार करने पर भी आगमविरोध नहीं आता, क्योंकि आगममें प्रागभावका प्रागभाव इस प्रकार प्रागभाव

अनाथि सान्त स्वीकार किया है। पूरा संस्करण पहले ही के जाने है। अतएव उसे यहाँ नहीं ले रहे हैं। किन्तु अपर पक्षमें क्याबालकी अपेक्षा इस प्रश्नको यहाँ उपस्थित किया है इसलिये आवश्यक समझकर उक्त भाष्यमात्र यहाँ ले रहे हैं। उसमें बतलाना है कि—

कार्यके पूर्ण अन्तस्तर परिणामस्वरूप वपादानका ही प्रागभाष कहते हैं। ऐसा प्रत्यक्ष होनेपर कि अन्तस्तर पूर्ण परिणाम स्वरूप वपादानको प्रागभाष मान छनेसे उसका पूर्ण कार्यके सञ्चायका प्रसंग उपस्थित होता है। समाधान करते हुए आभाष लिखते हैं कि प्रागभाषका विनाश ही कार्य है। अवश्य उसके पहिले कार्यका सञ्चाय नहीं स्वीकार किया है। वो उसके पहले उस कार्यकी अपेक्षा क्या स्थिति रहती है इस प्रश्नका समाधान करते हुए आभाष लिखते हैं कि प्रागभाष, उसका प्रागभाष इस प्रकार पूर्व-पूर्व परिणाम सन्ततिके अनन्ति होनेसे उसमें विवक्षित कार्यरूपका अभाव ही है। अन्तमें निष्कर्षको फलित करते हुए आभाष लिखते हैं कि इन सब प्रागभाषोंकी सन्ततिमें से अब तक अन्तिम प्रागभाषका अभाव नहीं हो जाता जबतक विवक्षित कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती। इससे स्पष्ट है कि अन्तिम प्रागभाषका अभाव होने पर ही विवक्षित कार्य होता है।

सम्भवतः कोई यह धँका करे कि ऐसा मालमैपर प्रत्येक परमाणुकी मृतादि बतुल्यका जैसे लोकार किया गया है सो उस प्रसङ्गका समाधान यह है कि यह प्रायमात्र सम्भवित जगत्त है जहाँ वस्तु है, वस्तुएँ जहाँके यन्त्रमें कभी किसी परमाणुको बलवत्कर्म करनेका कभी उड़ी परमाणुको बाधक बलवत्ता और कभी उड़ी परमाणुकी अतिबल बलनेका भी बलवत्ता जगत्त सम्भव है, इसको फल बारम्बार कर सकता है। इससे न तो उसकी प्रत्यक्षता सम्भवित है ही बाधा जाती है और न ही वर्तमानमें जो उसका पुनोत्पन्न विच्छाई देता है इसमें ही बाधा जाती है। परमाणुको जगत्त है जहाँके प्रयोगों में ये सब अवस्थाएँ सम्भव हैं। जबकि वर्तमान काळके पूर्व उक्त जगत्त प्रसारकी अवस्थाजैसे कि किसी परमाणुकी मात्र पुन्यीकर्म किसी परमाणुकी मात्र पुन्यी और जबकि किसी परमाणुकी मात्र पुन्यी बल और अतिबल तथा किसी परमाणुकी पुन्यी बल अति और बाधक अवस्थाएँ होना भी सम्भव है। कोई एक नियम नहीं। जिसकी बल जैसी उक्त बल नियमों पर ही होनी उस बलका अतीत जगत्त में देखा परिचयमान हुआ होगा। जो परिचयमान हुआ होगा वह निवृत्तजगत्त ही हुआ होगा। अन्तर्जाती की बल जगत्त में फैलकर अवगत किन्ना क्या परिचयमान हुआ होगा ऐसे ऐसे बल ही न जान सके परन्तु इससेमात्र उक्त परमाणुके निवृत्तजगत्त में होनेवाले परिचयमान में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती। अतएव अगर पृथ्वी कोरसे पंचाक्षिकाय बाबा उट की बाबाई अमुकजगत्त टीकाकी बाबाई बनाकर जो पंचाक्षिकाय उक्त जगत्तको छोड़कर बलवत्ता गया है वह टीका नहीं है। बाबाई नृणापन अपनी उक्त टीका में परमाणुकी परिचयमानजगत्त ही वह विनिवृत्तका निर्देश करते हुए स्वयं निवृत्त है—

एतद् शुचिस्पृष्टेयौवातुपुत्रस्य यतुपुत्रस्यैव पूष परमाजुः कारणं परिणामवशात् । विविचि
परमाजुः परिणामजुः कश्चिच्छरत्नस्य पुत्रस्य पञ्चपञ्चमेव विविचि प रत्नतिमाश्रयति ।

इसलिए पुष्पी बल जति और वायुमय और वायुमय परिवर्तनके कारण एक ही प्रमाण मान है, क्योंकि प्रमाणका विधि परिवर्तननुच नहीं किन्ती बुचकी व्यक्ततामकता हाउ विधि परिवर्तनो कारण करता है ।

बहु बड़ी आयम प्रमाण है जिसे अगर पढ़ने अपने पक्षके समर्थनों समग्रकर विविध किया है। किन्तु सैदा कि हम पूर्वमें बतका साथ है उतसे एक परमाणुके बालसेबड़े पृथ्वी आदि अनेक अवस्थाकर परिणम

करने पर भी उपादानके अव्यवहित पूर्व पर्याय युक्त द्रव्यरूप लक्षणके स्वीकार करनेमें कोई बाधा नहीं उपस्थित होती ।

अपर पक्षकी ओरसे यहाँपर अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें उपादानकारणत्वरूप सामर्थ्यको लेकर जो यह पूछा की गई है कि 'उक्त पर्यायमें उक्त प्रकारकी सामर्थ्यके उत्पन्न होनेका कारण क्या है' और फिर उसे कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्तित्वरूप धर्म बतलाकर यह लिखा है कि 'वह तो कार्य सापेक्ष धर्म है, अतः जब तक कार्य निष्पन्न नहीं हो जाता तब तक उस अव्यवहित पूर्व पर्यायमें कार्याव्यवहित पूर्व क्षणवर्तित्वरूप धर्म हो नहीं सकता है, इसलिए यदि कहा जाय कि कार्योत्पत्तिकी स्वाभाविक अतीन्द्रिय योग्यता ही सामर्थ्य शब्दका वाच्य है तो फिर हमारा कहना है कि इस प्रकारकी सामर्थ्य तो मिट्टीको कुशूल, कोश, स्यास, पिण्डरूप पर्यायोंमें तथा इनके भी पहलेकी सामान्य मिट्टीरूप अवस्थामें भी पायी जाती है, इसलिए घट कार्यके प्रति इन सबको उपादान कारण मानना अमंगल नहीं है ।' आदि ।

सो इस प्रश्नका समाधान यह है कि ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें उपादानकारणत्वरूप स्वरूप स्वतः सिद्ध है । यह इसका कार्य है और यह इसका उपादान कारण है ऐसा व्यवहार मात्र परस्परसापेक्ष है । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य समन्तभद्र अपनी आप्तमीमांसामें लिखते हैं—

धर्म-धर्म्यविनाभावः सिद्धयत्यन्योन्यचीक्षया ।

न स्वरूप स्वतो ज्ञेयत् कारक-ज्ञापकागवत् ॥७५॥

धर्म और धर्मीका अविनाभाव परस्पर सापेक्षरूपसे सिद्ध होता है, स्वरूप नहीं, क्योंकि वह कारकाग और ज्ञापकागके समान नियमसे स्वतः सिद्ध है ॥७५॥

इस प्रकार अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायमें उपादान कारणत्वरूप स्वरूपके स्वतः सिद्ध हो जाने पर उससे पूर्व-पूर्ववर्ती पर्यायोंमें वह कारणरूप धर्म आगममें किस रूपमें स्वीकार किया गया है इसका विचार करना है । आगममें इसका विचार करते हुए बतलाया है कि अव्यवहित पूर्व-क्षणवर्ती पर्याय युक्त द्रव्य निश्चय उपादानकारण है । समय उपादान कारण इसीका दूसरा नाम है । तथा इससे पूर्व-पूर्ववर्ती पर्याय युक्त द्रव्य व्यवहार उपादानकारण है । असमर्थ उपादान कारण इसका दूसरा नाम है । इसकी पुष्टि तत्त्वाथश्लोकवार्तिक पृष्ठ ७१ के 'न हि द्वयादिसिद्धक्षणे' इत्यादि वचनसे भली प्रकार हो जाती है । इसमें व्यवहार उपादानका स्वरूप बतलाते हुए उसे असमर्थ उपादान कारण कहा गया है और निश्चय उपादानका स्वरूप बतलाते हुए उसे समर्थ उपादान कारण कहा गया है । आचार्य महाराज इसी उल्लेख द्वारा इस बातको स्पष्टरूपसे सूचन करते हैं कि जो समर्थ उपादान कारण होता है वह नियममें अपने कार्यको जन्म देता है । किन्तु जो असमर्थ उपादान कारण होता है उससे समर्थ उपादानजन्य कायकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । अतएव इस कथनसे यह सिद्ध हो जाता है कि जिस प्रकारकी उपादानता अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्याययुक्त द्रव्यमें होती है उस प्रकारकी उपादानता इसके पूर्व उस द्रव्यमें कभी भी सम्भव नहीं है । इसलिए सभी आचार्योंने निश्चय उपादान कारणका एक मात्र यही लक्षण स्वीकार किया है जो युक्तियुक्त है ।

१२ परमाणुमें योग्यता आदिका विचार

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने दो या दो से अधिक परमाणुओंके सयोगमें बनी हुई स्कन्धरूप पर्यायकी चर्चा करते हुए लिखा है कि 'वह स्कन्ध नाना द्रव्योंके परस्पर मिश्रणसे ही बना हुआ है । अतएव मिट्टीमें

पाया जानेवाला मृतिकात्व बर्ग मिट्टीकी अपेक्षा स्वाभाविक होते हुए भी तामा इन्धोके मियबड़े उत्पन्न होनेके कारण कार्य ही कहा जानेला ।

यह अपर पक्षके वस्तुस्थिति बर्णन है । इसमें अगर पक्षने मृतिकात्व बर्ग मिट्टीकी अपेक्षा स्वाभाविक बतलाकर भी उसे तामा इन्धोके मियबड़े उत्पन्न होनेके कारण एक मात्र कार्यबर्ग कहा है किन्तु अगर पक्षका यह कथन मान्यमान्य होनेसे प्रामाण्य ही है, क्योंकि प्रत्येक परमाणुमें यदि स्वयं योग्यता और मिट्टीकण परिचयनेकी योग्यता स्वाभाविक न मिली तो तामा और केवल उसे संयोग बल्य माना जाय तो कोई भी परमाणु अपनी स्वाभाविक योग्यताके अभावमें इच्छुक या मिट्टीकण निष्कलमें नहीं परिचय सकता ।

तत्त्वार्थवार्तिक अध्याय ५ सूत्र १ में यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि परमाणु पुरुष-वस्तु स्वाभाविक न होनेके कारण उसे पुनश्च नहीं कहा जा सकता । आचार्य अक्षरकवेदन इस प्रश्नका समाधान करते हुए लिखा है कि—यहके या मयिष्यमें यह पुरुष-वस्तुत्वक पयस्विको प्राप्त हुआ या होना इसप्रिय चक्षितकी अपेक्षा परमाणुकी पुनश्च कहनेमें कोई बाधा नहीं आती । यह वस्तुत्व हय प्रकार है—

अथवा पुन उपपन्नकल्पनम् पुरुषात्मनोऽपि भावित्वात् भूतत्वाच्च अक्षय्येक्ष्वा परमाणुपु पुनश्च कथापचात् ।

यह तो परमाणु को पुनश्च क्यों कहा गया इसका विचार है । वाये इस बातका विचार करता है कि परमाणुमें मिट्टीकण चक्षित होनेके कारण मिट्टीमें मिट्टीकण बर्ग पाया जाता है या केवल तामा पुनश्चके मियबड़े उसमें यह बर्ग उत्पन्न होता है । आचार्य अक्षरकवेदन पंचास्तिकावकी टीकामें उक्तकी कथा इसका विचार करते हुए लिखते हैं —

पुनश्चकथनमुपपन्नमपि पस्मात् अक्षरकवेदनविचक्षितमिच्छन्मावात् अक्षरकवेदनम् ।

ऐसा यह वक्त बुनबाका परमाणु बल्य स्वयंरूपसे परिचय होनेकी क्षमिक्त स्वभाववाला होनेसे उत्पन्न कारण है ।

इसके लक्ष विहित होता है कि विहित प्रकार परमाणु अक्षरकवेदनपरिचयनकी क्षमिक्त मुक्त होता है उसी प्रकार इससे वह भी विहित होता है कि वह मिट्टीकण परिचयनकी क्षमिक्त भी बुन होता है । अतएव मिट्टीमें पाया जानेवाला मृतिकात्व बर्ग तामा स्वयंरूपसे परस्पर मियबड़े ही उत्पन्न होता है एने एकान्तको न स्वीकार करने उसे क्षमिक्तकी अपेक्षा मिय ही मानना चाहिये । ठाण ही ठके जो एकान्तके कर्मधर्म कहा गया है वह भी मुक्त नहीं है । क्योंकि कोई भी इच्छा किसी अक्षरकवेदन में तो केवल कार्य ही स्वीकार किया गया है और न केवल कारण ही । अपने पूर्व पक्षावकी अपेक्षा को काय होता है, अपनी उत्तर पक्षिकी अपेक्षा वह कारण भी होता है ।

इस बुद्धिसे विचार करने पर यह भी विहित हो जाता है कि पुनश्चकी स्वरूप अक्षरकवेदनमें जो जो वर्ग उत्पन्न होती है वे सब क्षमिक्तकथने परमाणुम विद्यमान है । यह प्रत्येक परमाणुका स्वतःसिद्ध स्वयं है । अगर पक्षके वस्तुस्थिति के लिये विहित होता है कि वह प्रत्येक परमाणुमें ऐसी योग्यता हो जानता है कि एक परमाणु दूसरे परमाणु या स्वयंरूपसे ठाण संयोगको प्राप्त होकर उत्पन्न परिचय जाता है । किन्तु विहित प्रतिके स्वयं रूप यह परमाणु परिचय उस प्रकारकी क्षमिक्त वह परमाणुमें स्वीकार नहीं करता इसका हमें आश्चर्य है । परमाणुमें बलकन कार्यकी व्यवहार उपादानताया जो निषेध यह इसी क्षमिक्तसे करता है । जो क्षमिक्त एक इच्छामें न हो वह उससे उत्तर पक्षिकी उत्पन्न हो जाय यह अक्षरकवेदन ही नहीं है । पल्लु अगर यह अपनी वराम में इसे मृतका होनेके लिये, अक्षरकवेदन ही प्रपन्न है ।

जहाँ बाह्य दृष्टिवालेको प्रत्यक्षमें ऐसा भासित होता है कि मिट्टी अपने आप घटन्त्य नहीं परिणम रही है वहाँ भेद दृष्टिवालेको यह भासित होता है कि कुम्हारकी क्रिया कुम्हारमें हो रही है और मिट्टीकी क्रिया मिट्टीमें हो रही है। यदि मिट्टीकी क्रियामें कुम्हारकी क्रिया निमित्त है तो कुम्हारकी उस समय होनेवाली क्रिया में मिट्टी भी निमित्त है। अपर पक्ष कह सकता है कि कुम्हार अपनी हस्तादि क्रियाको मिट्टीके अन्तर्गत् में कर सकता है, इसलिए कुम्हार स्वयं अपनी क्रिया कर रहा है, मिट्टी उसमें निमित्त नहीं है। किन्तु वास्तव में तो नहीं है, क्योंकि जैसी क्रिया मिट्टीके सयोगमें उसकी होती है वैसी अन्य कालमें दिखलाई नहीं देती। फिर भी यदि विचारके लिए इसे स्वीकार कर लिया जाय तो प्रश्न यह उपस्थित होता है कि उसका वास्तविक कारण कौन? यदि केवल कर्मोदयको उसका बाह्य कारण माना जाता है तो कर्मोदय भी एक कार्य है उसके बाह्य कारणका भी अनुसंधान करना होगा। किन्तु वहाँ अन्य कोई कारण तो दिखलाई देता नहीं मिट्टी मिट्टीके, इसलिए यही मानना होगा कि उस समय मिट्टीमें जो क्रिया हो रही है उसे निमित्तकर कर्मोदय द्वारा और कर्मोदयको निमित्तकर कुम्भकारको बाह्य क्रिया हुई और अन्तमें कुम्भकारको निमित्तकर मिट्टीमें क्रिया हुई। इस प्रकार परस्परसाध्यता प्राप्त होनेसे अन्तमें यही मानना उचित है कि प्रत्येक द्रव्य अपनी क्रियाका स्वयं कर्ता है। अन्य द्रव्य तो उसमें निमित्तमात्र है। इसप्रकार प्रत्येक कार्यके साथ बाह्याभ्यन्तर सामग्रीका अन्य व्यतिरेक बन जानेके कारण कार्य-कारण परम्परा सुव्यवस्थित बन जाती है।

यह हम मानते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति योग्य उपादान और योग्य बाह्य सामग्रीके संयोगका विकल्प करना है, कदाचित् योगक्रिया भी उसके तदनुकूल होती है। परन्तु इन दोनोंके करने पर भी जैसी वह चाहता है वैसी बाह्याभ्यन्तर सामग्री विवक्षित कार्यके लिए मिलती ही है ऐसा कोई नियम नहीं। कदाचित् मिलती है और कदाचित् नहीं भी मिलती है। यदि मिल भी गई तो जैसा वह चाहता है वैसा कार्य होता है इसका भी कोई नियम नहीं। कदाचित् होता है और कदाचित् नहीं भी होता है। सो क्यों? इसके उत्तरकी यदि ध्यानवीन की जाय तो अन्तमें यही स्वीकार करना पड़ता है कि जिस वस्तुका जिस कालमें जिसको निमित्त कर, जो परिणमन होता होगा, वह अवश्य होगा। जिसे हम करनेवाला कहते हैं और करानेवाला कहते हैं वह तो अपने अपने विकल्प और योग्यक्रियाका ही वनी है। यदि अपर पक्ष इस निर्णय पर पहुँच जाय तो प्रकृतमें हमने घट कार्यको विवक्षितकर जितने भी विकल्प प्रस्तुत किये हैं उनकी निस्सारता समझनेमें उसे देर न लगे।

अपर पक्ष आगमसम्मत कार्यकारणभावको ठीक न समझकर अपने द्वारा कल्पित किये गये कार्य-कारणभावके सिद्धान्तको आगमसम्मत वतत्रता अवश्य है, परन्तु प्रत्येक निश्चय उपादानमें अनेक योग्यताएँ होती हैं उसमेंसे जिस योग्यताके अनुकूल बाह्य सामग्री प्राप्त होती है या मिलायी जाती है उसके अनुसार उस समय कार्य होता है। न तो यह सिद्धान्त हमें वहाँ आगममें दृष्टिगोचर हुआ और न ही यह सिद्धान्त ही आगममें दृष्टिगोचर हुआ कि—यदि अव्यवहित पूर्व अणवर्तीपर्यायके उपस्थित होने पर कारणान्तरीकी विकलता हो या बाधक सामग्री उपस्थित हो या दोनों उपस्थित हो तो कार्य नहीं होगा। हमने आगमकी बहुत ध्यानवीन की, किन्तु हमें यह सिद्धान्त भी दृष्टिगोचर न हो सका कि—प्रत्येक द्रव्यमें ऐसे भी परिणमन होते हैं जो स्वप्रत्यय हो होते हैं, उनमें कागदि द्रव्योंकी भी निमित्तता नहीं है। अपर पक्ष इन सब सिद्धान्तोंको आगम सम्मत मानता है। किन्तु इनकी पुष्टिमें अभी तक वह कोई विधायक आगम उपस्थित करनेमें असमर्थ रहा। जहाँ स्वप्रत्ययकी प्रधानतासे विचार किया गया है उसे एकान्तसे उस पक्षने स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया और जहाँ अय प्रकारसे विचार किया गया है वहाँ उसे उस प्रकारसे स्वीकार कर लिया। यह उसके विचार करनेकी पद्धति है। परन्तु जिन आगमों में एकस्वयता उपस्थित हो इसकी ओर उसका ध्यान ही नहीं है।

पाया जानेवाला मुद्रिकात्वं धर्म मिट्टीमें अपेक्षा स्वाभाविक होते हुए भी गान्ता इत्यादि मिश्रणसे उत्पन्न होनेके कारण काय ही कहा जायेगा ।

यह अपर पक्षके वक्तव्यका अर्थ है । इसमें अगर पद्यने मुद्रिकात्वं धर्म मिट्टीकी अपेक्षा स्वाभाविक बतलाकर भी उसे गान्ता इत्यादि मिश्रणसे उत्पन्न होनेके कारण एक मात्र कायधर्म कहा है किन्तु अपर पक्षका यह कथन आवश्यक होनेसे भ्रामक ही है, क्योंकि प्रत्येक परमाणुमें यदि स्वल्प योग्यता और मिट्टीका परिमाणनेकी योग्यता स्वाभाविक न मानी जाय और केवल उसे संयोग बण्य माना जाय तो कोई भी परमाणु अपनी स्वाभाविक योग्यताके अनुसारमें स्कन्धक्य या मिट्टीक्य विज्ञानमें नहीं परिणम सकता ।

उत्तराञ्चलार्थिक अध्याय २ सूत्र १ म यह प्रश्न उत्पन्न गया है कि परमाणु पुराण-वक्त्र स्वभाववाच्य न होनेके कारण उसे पुद्गल नहीं कहा जा सकता । आचार्य प्रवर्तकदेवन इस प्रश्नका समाधान करते हुए लिखा है कि—यहके वा भविष्यमें यह पुराण-वक्त्रक्य परमेश्वरके प्राप्त हुआ वा या होवा इनदिष्ट शक्तिकी अपेक्षा परमाणुको पुद्गल करनेमें कोई बाधा नहीं जाती । यह सन्केह इन प्रकार है—

अथवा शुच उपचारकल्पनम् पुराणकल्पनौः अविशेषात् शूतराच्ये अक्षरयपञ्चमा परमाणुषु उत्पन्नकल्पोपपन्नः ।

यह तो परमाणु को पुद्गल क्यों कहा गया इसका विचार है । जाने इस बातका विचार करना है कि परमाणुमें मिट्टीक्य शक्ति होनेके कारण मिट्टीमें मिट्टीक्य धर्म पाया जाता है या केवल गान्ता पुद्गलके मिश्रणसे उसमें यह धर्म उत्पन्न होता है । आचार्य अनुसूत्रक पंचास्तिक्यवकी टीकामें शब्दको अपेक्षा इसका विचार करते हुए लिखते हैं —

पञ्चमसुक्तश्रुतिः परमाणुं सत्त्वसंघर्षनिवृत्तिविशेषवाचात् सत्त्वकारणम् ।

ऐसा यह उक्त सुववाच्य परमाणु सत्त्व स्कन्धक्यसे परिचय होनेकी शक्तिकय स्वभाववाच्य होनेसे सम्भव कारण है ।

इससे स्पष्ट विदित होता है कि जिस प्रकार परमाणु शब्दक्य परिचयनकी शक्तिकय वृत्त होता है उसी प्रकार इससे यह भी सिद्ध होता है कि वह मिट्टीक्य परिचयनकी शक्तिकय भी वृत्त होता है । अतएव मिट्टीमें पाया जानेवाला मुद्रिकात्वं धर्म गान्ता स्कन्धके परस्पर मिश्रणसे ही उत्पन्न होता है ऐसे प्रकारको न स्वीकार करके उसे शक्तिकी अपेक्षा जित्त ही मानना चाहिए । साथ ही उसे जो एकान्तसे धर्मधर्म कहा गया है वह भी वृत्त नहीं है । क्योंकि कोई भी शब्द किसी अवस्थायें न तो केवल काय ही स्वीकार किया गया है और न केवल कारण ही । अपने पूर्व पर्यायकी अपेक्षा जो कार्य होता है, अपनी उत्तर पर्यायकी अपेक्षा वह कारण भी होता है ।

इस बुद्धिसे विचार करने पर यह भी विदित हो जाता है कि पुद्गलको स्कन्ध अवस्थामें जो जो धर्मों उत्पन्न होती हैं वे धर्म शक्तिकयसे परमाणुमें विद्यमान हैं । यह प्रत्येक परमाणुका स्वतः सिद्ध स्वक्य है । अपर पक्षके वक्तव्यके पक्षसे विदित होता है कि वह प्रत्येक परमाणुमें ऐसी योग्यता हो सकती है कि एक परमाणु दूसरे परमाणु या स्कन्धके साथ संयोगको प्राप्त होकर वृत्तक्य परिणम जाता है । किन्तु जिस बातके स्वक्य रूप वह परमाणु परिणमा उस प्रकारकी शक्ति वह परमाणुमें स्वीकार नहीं करता इसका अर्थ आश्चर्य है । परमाणुमें वृत्तक्य कार्यकी व्यवहार क्याव्यवस्था हो लिये वह इसी शक्तिकयसे करता है । जो शक्ति मूल शब्दमें न हो वह उसके उत्तर कार्यमें उत्पन्न ही जाना वह सम्भव तो नहीं है परन्तु अपर पक्ष अपनी कल्पना में इसे पूर्णकय केनेके लिए अवसर ही प्रकट है ।

जहाँ बाह्य दृष्टिवालेको प्रत्यक्षमें ऐसा भासित होता है कि मिट्टी अपने आप घटरूप नहीं परिणम रही है वहाँ भेद दृष्टिवालेको यह भासित होता है कि कुम्हारकी क्रिया कुम्हारमें हो रही है और मिट्टीकी क्रिया मिट्टीमें हो रही है। यदि मिट्टीकी क्रियामें कुम्हारकी क्रिया निमित्त है तो कुम्हारकी उस समय होनेवाली क्रिया में मिट्टी भी निमित्त है। अपर पक्ष कह सकता है कि कुम्हार अपनी हस्तादि क्रियाको मिट्टीके अभावमें भी कर सकता है, इसलिए कुम्हार स्वयं अपनी क्रिया कर रहा है, मिट्टी उसमें निमित्त नहीं है। किन्तु बात ऐसी तो नहीं है, क्योंकि जैसी क्रिया मिट्टीके सयोगमें उसकी होती है वैसी अन्य कालमें दिखलाई नहीं देती। फिर भी यदि विचारके लिए इसे स्वीकार कर लिया जाय तो प्रश्न यह उपस्थित होता है कि उसका बाह्य कारण कोन ? यदि केवल कर्मोदयको उसका बाह्य कारण माना जाता है तो कर्मोदय भी एक कार्य है उसके बाह्य कारणका भी अनुसंधान करना होगा। किन्तु वहाँ अन्य कोई कारण तो दिखलाई देता नहीं सिवाय मिट्टीके, इसलिए यही मानना होगा कि उस समय मिट्टीमें जो क्रिया हो रही है उसे निमित्तकर कर्मोदय हुआ और कर्मोदयवो निमित्तकर कुम्हारकी बाह्य क्रिया हुई और अन्तमें कुम्हारको निमित्तकर मिट्टीमें क्रिया हुई। इस प्रकार परस्परश्रयता प्राप्त होनेसे अतमें यही मानना उचित है कि प्रत्येक द्रव्य अपनी क्रियाका स्वयं कर्त्ता है। अन्य द्रव्य तो उसमें निमित्तमात्र है। इसप्रकार प्रत्येक कार्यके साथ बाह्याभ्यन्तर सामग्रीका अन्वय व्यतिरेक वन जानेके कारण कार्य-कारण परम्परा सुगववस्थित वन जाती है।

यह हम मानते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति योग्य उपादान और योग्य बाह्य सामग्रीके सयोगका विकल्प करता है, कदाचित् योगक्रिया भी उसके तदनुकूल होती है। परन्तु इन दोनोंके करने पर भी जैसी वह चाहता है वैसी बाह्याभ्यन्तर सामग्री विवक्षित कार्यके लिए मिलती ही है ऐसा कोई नियम नहीं। कदाचित् मिलती है और कदाचित् नहीं भी मिलती है। यदि मिल भी गई तो जैसा वह चाहता है वैसा कार्य होता है इसका भी कोई नियम नहीं। कदाचित् होता है और कदाचित् नहीं भी होता है। सो क्यों ? इसके उत्तरकी यदि छानबीन की जाय तो अन्तमें यही स्वीकार करना पड़ता है कि जिस वस्तुका जिस कालमें जिसको निमित्त कर, जो परिणमन होना होगा, वह अवश्य होगा। जिसे हम करनेवाला कहते हैं और करानेवाला कहते हैं वह तो अपने अपने विकल्प और योग्यक्रियाका ही वनी है। यदि अपर पक्ष इस निर्णय पर पहुँच जाय तो प्रकृतमें उसने घट कार्यको विवक्षितकर जितने भी विकल्प प्रस्तुत किये हैं उनको निस्सारता समझनेमें उसे देर न लगे।

अपर पक्ष आगमसम्मत कार्यकारणभावको ठीक न समझकर अपने द्वारा कल्पित किये गये कार्य-कारणभावके सिद्धान्तको आगमसम्मत बतलाता अवश्य है, परन्तु प्रत्येक निश्चय उपादानमें अनेक योग्यताएँ होती हैं उसमेंसे जिस योग्यताके अनुकूल बाह्य सामग्री प्राप्त होती है या मिलायी जाती है उसके अनुसार उस समय कार्य होता है। न तो यह सिद्धान्त हमें वही आगममें दृष्टिगोचर हुआ और न ही यह सिद्धान्त ही आगममें दृष्टिगोचर हुआ कि—यदि अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायिके उपस्थित होने पर कारणान्तरोकी विकलता हो या बाधक सामग्री उपस्थित हो या दोनों उपस्थित हो तो कार्य नहीं होगा। हमने आगमकी बहुत छानबीन की, किन्तु हमें यह सिद्धान्त भी दृष्टिगोचर न हो सका कि—प्रत्येक द्रव्यमें ऐसे भी परिणमन होते हैं जो स्वप्रत्यय हो होते हैं, उनमें कालादि द्रव्योंकी भी निमित्तता नहीं है। अपर पक्ष इन सब सिद्धान्तोंको आगम सम्मत मानता है। किन्तु इनकी पुष्टिमें अभी तक वह कोई विधायक आगम उपस्थित करनेमें असमर्थ रहा। जहाँ स्वप्रत्ययकी प्रधानतासे विचार किया गया है उसे एकान्तसे उस पक्षने स्वप्रत्यय स्वीकार कर लिया और जहाँ अन्य प्रकारसे विचार किया गया है वहाँ उसे उस प्रकारसे स्वीकार कर लिया। यह उसके विचार करनेकी पद्धति है। परे जिनागममें एकलपता उपस्थित हो इसकी और जिसका कारण भी नहीं है।

यह प्रमेयकममप्रत्यक्ष के कि प्रत्यक्षप्रमाणमात्रात् तथा वचनानुसृत इत होना प्रमाणोंको स्वीकार हो सकता है किन्तु उन प्रमाणों द्वारा जो तथ्य प्रकट किये गये हैं उन्हें निरूपकत्वमें स्वीकार नहीं करना चाहता । जब यह नियम है कि प्रत्यक्ष कायम बाह्यात्मन्सार सामग्रीको सम्मिलित होती ही है उसमें अपवाद नहीं । ऐसी अवस्थामें प्रत्येक शब्दके सम्मुख दृश्यके होन पर यदि बाह्य सामग्री न हो या बाधक कारण उपस्थित हो जायें इत्यादि प्रश्नोंको अवकाश ही नहीं रहता । भाषाओंमें इन बातोंकी चर्चा को अवश्य है पर यह बुद्धिद्वारा सुनिश्चित किया गया कारण ही कार्यके अनुमान ज्ञापनमें हेतु हो सकता है इस बातको ध्यानमें रखकर ही नीचे है । एकदम दोनों प्रमाणोंमें तो उक्त बातोंकी चर्चा ही नहीं है । जब प्रत्येक काय विविध पर्यायबहुल विविध दृश्यके होने पर अपनी प्रतिनियत बाह्य-सामग्रीको निमित्तकर होता है तो भावममें कोई दूसरी बात नहीं बरू है और ओकमें कोई दूसरी बात वैसी जाती है ऐसा न होकर वस्तुस्थिति यह है कि प्रतिनियत कारकमें ही प्रतिनियत कार्य होता है । तत्वावस्थाकावर्तितके द्वितीय उद्धारमें बड़ी तथ्य प्रकाशमें लाना गया है । भाषाव विद्यामन्त्रो अष्टहस्ती पृष्ठ १११ में लिखते हैं—

तथा कारकव्यपारिणामयोः कारकप्रत्यासत्त स्वरूपेऽभिमितव्यपारिणामिभ्यस्तत्त्वयोरेव कवचकारण-
भावात्प्रत्यासत्तयोर्निश्चयव्यपारिणामः ।

उसी प्रकार कारण परिणाम और कार्य परिणाममें कारकप्रत्यासत्तिके नहीं होनेपर जैसे अभिमित कारकमात्री हो पक्षाधर्म कवचकारणमात्रक अभाव है उसी प्रकार अभिमित अज्ञमात्री हो पक्षाधर्मों की कार्य-कारणभावका अभाव होनेसे दोनोंका अभाव प्राप्त होता है ।

इससे स्पष्ट है कि जिस प्रकार अगर पक्ष जब विविध स्थिते है तब काय होता है यह किञ्चक विविधित कारकमें ही विविधित कार्य होता है इसका विवेक करता है वैसा ज्ञानमका अभिप्राय नहीं है । तत्वावस्थाकावर्तितके द्वितीय उद्धारमें तदेव पक्ष इसी तथ्यको सूचित करता है, क्योंकि अभावममें अपने कायकम व्यापारके प्रथम बाह्य सामग्रीका योग रहनका एकत्र निवस रहनेके कारण कलत अन्तर्धर्म उक्त पक्षस्थि उक्त तथ्यको प्रकाशमें लाना गया है ।

हमने उन दोनों उद्धारनोका जो आशय है बड़ी किया है । इस अन्तर्धर्म उद्धारमें जानते हैं कि हमारे और आपके अभिप्रायमें समीप आसमनका अन्तर है । यहाँ हमारा यह अभिप्राय है कि प्रत्येक समयमें प्रत्येक दृश्य समर्थ उपवाहन कारण होकर अपने प्रतिनियत कायको नियमसे जग देता है और पक्षके होनेमें प्रतिनियत बाह्य सामग्रीका योग निवसते स्थित है यहाँ आपका यह अभिप्राय है कि प्रत्येक अभावम अन्तर्धर्मोत्पत्तिवाका होता है, इसकिए उक्त वैसी बाह्य सामग्रीका साभिध्य स्थित है वैसा ज्ञापन होता है । उक्त अभावममें कौन कार्य हो यह बाह्य सामग्रीपर अवलम्बित है । गुणा छिटाकर कनेक प्रकारसे भाव अपने अभिप्रायको निमित्त कर रहे हैं पर उन सबका आशय पूर्वोक्त ही है । अपने आशयके अनुसार उसकी पुष्टिमें स्पष्ट प्रमाण न निकलनेके कारण ही अगर पक्षको यह प्रपन्न करना पड़ रहा है । इस प्रकार हमारे और आपके कवचमें जो येव है यह स्पष्ट है ।

आगे अगर पक्षमें हमें अवसर मिलता है कि 'वचन' पक्ष, ज्ञानमें निमित्तता उसी समय स्वीकार की गई है जब मिट्टी पट परमिके परिणामके सम्मुख होती है, अन्तर्धर्मों में निमित्त नहीं स्वीकार किए गये हैं । इस विषयमें हमारा कहना यह है कि कुम्हार, वचन पक्ष आदिमें पटके प्रति निमित्त कारणका अस्तित्व उपाधानामृत वस्तुकी तरह निवस अन्तर्धर्म के कनेक तो पक्षके ही ज्ञाना जाता है, क्योंकि कार्योत्पत्तिके

लिए उपादानभूत वस्तुके सग्रहकी तरह निमित्तभूत वस्तुका भी लोहमें सग्रह किया जाता है।' किन्तु अपर पक्षका यह लिखना कल्पनामात्र है, क्योंकि कुम्हार मृदा कुम्हार नहीं बना रहता, इसी प्रकार दण्डादिक वस्तुएँ भी सदा ही उस पर्यायरूपसे नहीं रहती हैं। उपादान-उपादेयभाव एक द्रव्यमें स्वीकार किया गया है, इसलिए उसमें द्रव्याधिक नगमे पहले भी उपादानता शून्यरूपमें स्वीकार की गई है, किन्तु यह स्थिति बाह्य सामग्रीकी नहीं है। यही कारण है कि तत्त्वार्थवातिक अध्याय १ सूत्र ३३में जब कुम्हार शिविका आदि पर्यायोंके होनेमें निमित्त हा रहा है तब उसे कुम्हार करनेका निषेध करते हुए लिखा है—

कुम्भकारानाम् शिविकादिपर्यायकरणे तदभिधानाभावात् । कुम्भपर्यायसमये च स्वावयवेभ्य एव निर्वृत्ते ।

कुम्भकारका अभाव है, क्योंकि शिविका आदि पर्यायोंके करते समय उसे कुम्हार शब्दसे नहीं कहा जा सकता। और कुम्भपर्यायके समामें अपने जवयवोंमें ही वह (कुम्भ) निर्वृत्त हुआ है।

इससे यह त्रिकुल स्पष्ट हो जाता है कि किसी भी वस्तुमें अन्य द्रव्यके कार्य करनेरूप निमित्त कारणता नामका धर्म नित्य शक्तिरूपसे नहीं पाया जाता। यह केवल व्यवहारमात्र है। यदि अपर पक्ष परनिर्माणके पहले भी कुम्हार शब्दका प्रयोग करना चाहता है तो भले करे, हम भी ऐसा प्रयोग करते हैं। परन्तु वह लोकपरिपाटीमात्र है। जयवला पुस्तक ७ पृष्ठ ३१३ में इसी आशयको स्पष्ट करते हुए लिखा भी है—

पाचको भुजङ्गं चि निन्वाचारावस्थाए च किरियाणिमित्तवयपसुचलभादो ।

जैसे पाचक (रसोदया) भोजन करता है, यहाँ पाचनक्रियाके अभावमें भी क्रियानिमित्तक पाचक शब्द उपलब्ध होता है।

हमें आशा है कि अपर पक्ष उक्त उल्लेखोंके प्रकाशमें बाह्य वस्तुमें निमित्त व्यवहारको यथार्थ न मानकर उसे उपवर्गित स्वीकार कर लेगा।

यहाँ अपर पक्षने बड़ी सजीदगीके साथ खेद व्यक्त करते हुए जो यह लिखा है कि 'आगमके वचनोका अभिप्राय त्रिकुल स्वाभाविक ढंगसे आगमके दूसरे वचनोंके साथ समन्वयात्मक पद्धतिको अपनाते हुए प्रकरण आदिको लक्ष्यमें रखकर वाक्यविन्यास, पदोंकी सायकता, ग्रन्थकर्ताकी विषयमर्मज्ञता, साहित्यिक ढंग और भाषापाण्डित्य आदि उपयोगी बातोंको लक्ष्यमें रखकर ही ग्रहण कीजिए, अन्यथा इस तरहकी प्रवृत्तिका परिणाम जैन सस्कृतिके लिये आगे चलकर बड़ा भयानक होगा जिसके लिए यदि जोचित रहे तो हम और आप सभी पछतावेंगे।

किन्तु इन शब्दोंमें तो नहीं, सुस्पष्ट और मधुर शब्दोंमें इस विषयमें हम अपर पक्षसे यह निवेदन कर देना चाहते हैं कि आवेशमें न आकर वह अपने शब्दों पर स्वयं ध्यान दे। यदि उसके मनमें सचमुचमें समन्वयकी भावना है तो उसे निश्चय और व्यवहारके जो लक्षण आगममें स्वीकार किये गये हैं उन्हें ध्यानमें रखकर प्रतिनियत कायका प्रतिनियत उपादान स्वीकार करके कार्य-कारणभावकी सगति बिठला लेनी चाहिए, इससे उत्तम और दूसरा समन्वयका मार्ग क्या हो सकता है। यह आगमानुमोदिन माग है। केवलज्ञानके विषयसे श्रुतज्ञानके विषयको भिन्न बतलाकर लौकिक मान्यताओंको आगमरूपसे स्वीकार करानेका अभिप्राय रखना यह कोई समन्वयका मार्ग नहीं है।

इसका ज्ञान करना है तो हमें सर्व प्रथम साधनभूत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीके ऊपर दृष्टिपात करना होगा, इसके बिना हम उपादानसे अगले समयमें क्या कार्य होगा यह अनुमान नहीं कर सकते। इसी तथ्यको आचार्यने उक्त टीकावचन द्वारा स्पष्ट किया है। बाह्य सामग्री द्वारा परोक्षभूत कार्यका निर्णय करनेके लिए उनका कहना है कि वहाँ पर एक तो वही बाह्य सामग्री होनी चाहिए जिससे परोक्षभूत निश्चित कार्यकी सूचना मिले, उससे विरुद्ध कार्यको सूचित करनेवाली बाह्य सामग्री वहाँ पर नहीं होनी चाहिए। दूसरे वहाँ पर उपस्थित बाह्य सामग्रीसे परोक्षभूत जिस कार्यकी सूचना मिलती हो उसमें कमी नहीं होनी चाहिए। इस प्रकार तो कारणको हेतु बना परोक्षभूत कार्यका अनुमान करनेवाला व्यक्ति सम्यक् प्रकारसे बाह्य सामग्रीका विचार करले। और इसी प्रकार वह जिस आभ्यन्तर सामग्रीको परोक्षभूत कार्यकी अन्त्यक्षणप्राप्त आभ्यन्तर सामग्री समझ रहा है उसका भी विचार कर ले। यहाँ ऐसा न हो कि है तो वह अन्य कार्यकी अन्त्यक्षणप्राप्त सामग्री और अपनी बुद्धिसे वह समझ बैठता है उससे भिन्न दूसरे कार्यकी अन्त्यक्षणप्राप्त सामग्री। इस प्रकार बाह्य-आभ्यन्तर सामग्रीके आधार पर परोक्षभूत कार्यका अनुमान करनेवाला व्यक्ति यदि परोक्षभूत कार्यकी अविनाभूत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीको ठीक तरहसे जान सका तो निश्चित समझिए कि ऐसी सामग्रीको हेतु बनाकर परोक्षभूत तदनु रूप जिस कार्यका अनुमान किया जायगा वह यथार्थ ही ठहरेगा।

यहाँ ऐसा समझना चाहिए कि प्रत्येक कार्यकी बाह्याभ्यन्तर सामग्री सुनिश्चित है। वह प्रत्येक समयमें युगपत् प्राप्त होती रहती है, उसके प्राप्त होनेमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती। यही कारण है कि प्रत्येक समयमें अपनी अपनी बाह्याभ्यन्तर सामग्रीके अनुरूप कार्यकी उत्पत्ति होती रहती है। बाह्याभ्यन्तर सामग्रीको हेतु बनाकर परोक्षभूत कार्यका अनुमान करते समय वहाँ पर उपस्थित हुई सब प्रकारकी सामग्रीके आधार पर निर्णय करनेकी दिशामें प्रयत्न करना अन्य बात है और वहाँ पर उपस्थित हुई सब प्रकारकी सामग्रीमेंसे परोक्षभूत कार्यके साथ अविनाभाव सम्बन्ध रखनेवाली सामग्रीको जानकर उसके आधार पर अगले समयमें नियमसे उत्पन्न होनेवाले कार्यका अनुमान कर लेना अन्य बात है। वस्तुतः उक्त टीकावचनमें कार्य-कारणभावका विचार नहीं किया गया है। वहाँ तो परोक्षभूत कार्यका अनुमान करते समय जिस बाह्याभ्यन्तर सामग्रीको हेतु बनाया जाय उसका विचार कितनी गहराईसे करना चाहिए मात्र इसका विचार किया गया है। तभी तो आचार्यने निष्कर्षरूपमें यह वचन लिखा है—कार्याधिनाभावितया निश्चितस्य विशिष्टकारणस्थ छत्रादेलिंगत्वेनागीकरणात्। तात्पर्य यह है कि जिस कारणका जिस कार्यके साथ अविनाभाव सम्बन्ध है, यत उससे उसी कार्यकी उत्पत्ति होगी अतः ऐसा सुनिश्चित कारण ही परोक्षभूत कार्यका अनुमान करानेमें साधन बन सकता है, अन्य नहीं यह उक्त समग्र कथनका तात्पर्य है।

अपर पक्ष अनुमान प्रकरणकी इस मीमांसाको कार्य कारणभावकी मीमांसामें कैसे ले गया और उस आधार पर उसने असंगत अनेक तर्कोंपर उपस्थित कर उसे जटिल कैसे बना दिया इसका हमें आश्चर्य है। कार्य-कारणका विचार करना अन्य बात है और विवक्षित कार्यका अनुमान करते समय किस स्थितिमें कौन कारण हेतु हो सकता है इसे समझना अन्य बात है। इससे कार्य-कारणभावकी नियत श्रुत खलामें कहाँ बाधा उपस्थित होती है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। अनुमान करनेकी दृष्टिसे कोई कार्य अपनी विवक्षामें ही और बाह्याभ्यन्तर सामग्री दूसरे कार्यकी उपस्थित हो, फिर भी हम उससे भिन्न किसी दूसरी सामग्रीको देखकर विवक्षित कार्यका अनुमान करें तो हमारा अनुमान ज्ञान ही असत्य सिद्ध होगा, इससे नियत कार्य-कारणपरपरामें आँच आनेवाली नहीं। स्पष्ट है कि उक्त टीकाको ख्यालमें रख कर यहाँ पर अपर पक्षने कार्य कारणभावके सम्बन्धमें जो कुछ भी लिखा है वह केवल भ्रम उत्पन्न करनेका एक प्रयाममात्र ही है।

हमने अपने पिछले उत्तरमें लिखा है कि गेहूँ पर्याप्तविधिसे पृथक् इन्ध बाह्यकारण सारेसे गेहूँके अंकुरादि कार्यक्रमसे परिचय होता है। इस पर अगर पक्षका कहना है कि यह यदि बुद्धिभ्रमसे न सिद्ध कर बुद्धिपूर्वक ही लिखा है तो इससे तो कार्बनिक प्रति निमित्तकारणकी सार्थकताका ही समर्थन होता है। आदि।

किन्तु हम यहाँ पर यह स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि हमारे उक्त वाक्यके आशयसे अगर पक्षने यहाँ पर जो कुछ भी अभिप्राय व्यक्त किया है वह यथार्थ नहीं है क्योंकि हमने उक्त वचन मात्र इन्धमोष्माको उपादान माननेवाले अगर पक्षके इस मतका निरसन करनेके अभिप्रायसे ही लिखा है। यदि अगर पक्ष उक्त वचनके आशयसे यह फलित करना चाहता है जैसा कि उसकी ओरसे फलित किया गया है कि गेहूँ पर्याप्त विधिसे सभी पृथक् इन्ध अंकुरसे निकल आनेके कार्यादि उपादान है तो उसके द्वारा उक्त वाक्यके आशयसे ऐसा फलित किया जाना भ्रमपूर्ण है क्योंकि यहाँ पर अंकुरादि पहले आया हुआ 'आदि' पर प्रचारवाची है। इसलिए इससे यह फलित होता है कि जो गेहूँ जिस समय जिस पर्याप्तक सम्मुख होता है उस समय यह उपादान उपादान होता है अथवा नहीं। जानमका भी यही अभिप्राय है और इसी अभिप्रायको ध्यानमें रख कर उक्त वचन लिखा गया है। कोठेमें रखा हुआ गेहूँ इसलिए अंकुरको उत्पन्न नहीं करता क्योंकि उस समय वह अंकुरका उपादान न होकर अन्य कार्यादि उपादान है। अतः बाह्य उपादान अंकुरको उत्पन्न करनेमें अकिञ्चिदकर है।

अब रही बाह्य कारण सारेषटाको ध्यान से इस वचन द्वारा मान व्यवहार (उपचरित) पक्षको स्वीकार किया गया है। जिस समय गेहूँ अंकुरको उत्पन्न करता है उस समय उसके बाह्य उपकरण के होते हैं वह बाह्य उक्त वचन द्वारा स्पष्ट की गई है, क्योंकि बाह्य उपादान उपकरणमान है ऐसा आचार्योंका भी अभिप्राय है। उपकरणमानां हि बाह्योपादानम् (उत्पत्तिवार्तिक ब १ सू २)। बाह्य सामग्री उपादानकी क्रिया करनेके लक्ष्यमें उसके कार्यको उत्पन्न कर देता है ऐसा यदि अगर पक्ष उपादानका अर्थ करता है तो वह जानम उक्त और अनुभव उसके विरुद्ध है, क्योंकि एक इन्ध अपनी सत्ताको अधिकतर इनसे इन्धकी सत्तामें प्रवेश करे यह सर्वथा असम्भव है।

अब पक्षने पृथक् इन्ध इन्धविधि ही गेहूँका पर्याप्त विधि होकर गेहूँका पर्याप्तको उत्पन्न करती है। इसे हमारी मानना वतकाकर अपना व्यक्तन करते हुए अपने अभिप्रायकी पुष्टि करनी चाही है। किन्तु यह सब वचन पुराणिक कथनके प्रकाशमें गुप्तता अधिन हो जाता है, क्योंकि एक इन्धका कार्य दूसरे इन्धके लक्ष्यवश होता है यह उपचार वचन है जो केवल बोनीकी वाक्यप्रामाण्यताका सूचित करता है। तभी तो आचार्य अनुभवके व्यवहारगतसे आरम्भ पृथक् वचनको करता है इस वचनका सरोप वतनसे हुए समर्थनार गाथा ८५ में उसका नि लत किया है।

हमने अपने पिछले उत्तरमें लिखा है कि 'गेहूँ पृथक् इन्धकी एक पर्याप्त है। किन्तु अगर पक्षने इसे जो अपनी टीकाका विषय माना है। इस उसके उत्पत्तिका इतना ही मकेत कर देना चाहते हैं कि गेहूँ एक पृथक् इन्धकी पर्याप्त है ऐसा न तो हमने किया है और न ही। आपके अनुसार अनुस्मिति यह है कि शरीर पृथक् परमाधुसे स्फूर्तका होनेसे बोधना है इसलिए वे 'उपविभक्तिगुणावां' 'विभक्ति' के अनुसार स्फूर्तका परिणाम कर गेहूँका अन्तर्गतवालेको स्वयं उत्पन्न होते हैं।

अब पक्षने यहाँ पर किसे बहाने संभावना करवा करते हुए तथा अपनी बुद्धिने कार्य-कारणभावके वास्तविक आशयको वक्तव्यसे हुए अन्तमें यह निश्चय फलित किया है कि 'पटका कार्यके उत्पन्न करनेमें

मिट्टी पुद्गल द्रव्यकी पर्यायरूपसे कारण नहीं बन रही है, किन्तु स्वयं एक पौद्गलिक द्रव्यरूपसे ही बन रही है' आदि ।

यहाँपर अपर पक्षने अपने उक्त अभिप्रायको ध्यानमें रखकर जो कुछ भी लिखा है वह केवल द्रव्ययोग्यताको उपादान माननेपर आनेवाली आपत्तिका वाग्ण करनेके लिए लिखा है । हमारी तरफसे यह आपत्ति उपस्थित की गई थी कि 'यदि उपादानका अर्थ द्रव्ययोग्यता करके बाह्य-सामग्रीके बलपर प्रत्येक कार्यको उत्पत्ति मानी जाती है तो चनासे गेहूँकी उत्पत्ति ही जानी चाहिए ।' स्पष्ट है कि अपर पक्ष अपने प्रस्तुत कथनद्वारा उसी आपत्तिका परिहार करनेकी चेष्टा कर रहा है और अपने इसी अभिप्रायकी पुष्टिके लिए उसके द्वारा मिट्टी आदि स्कन्धोंको अवस्थित मानकर अनादि-अनन्त सिद्ध करके नित्य भी सिद्ध किया गया है । किन्तु अपर पक्षका है यह सब कथन भ्रमोत्पादक ही । कारण कि एक तो मिट्टी आदि पुद्गल स्कन्ध न तो सर्वदा एक समान बने रहते हैं, उनमें प्रति समय अगणित नये परमाणुओंका सघात और पुराने परमाणुओंका भेद होता रहता है । दूसरे उनमें जो मिट्टी आदिरूपसे अन्वय प्रतिभासित होता है उसका मुख्य कारण सदृश परिणाम ही है, अन्वय धर्म नहीं । तीसरे जो स्कन्ध बतमानमें मिट्टी आदिरूप है वही स्कन्ध अपने सघात और भेदस्वभावके कारण जलादिरूप भी परिणम जाता है । यह अनुभवमें आता है कि जो गेहूँ वर्तमानमें गेहूँरूपसे प्रति समय परिणम रहा है वही मनुष्यादिद्वारा भुक्त होनेके बाद खात बनकर चना आदिरूपसे भी परिणम जाता है, इसलिए मिट्टी आदि स्कन्धोंको नित्य मानकर उपादानका अर्थ मात्र द्रव्ययोग्यता करके अपने पक्षका समर्थन करना ठीक नहीं है । चाहे परमाणुरूप पुद्गल हो या उनकी स्कन्ध पर्यायरूप मिट्टी आदि, उनसे उत्तरकालमें जो भी कार्य होता है वह असाधारण द्रव्ययोग्यता और प्रतिविशिष्ट पर्याययोग्यता इन दोनोंके योगमें ही होता है और इसी आधारपर उनके प्रत्येक समयके कार्यमें विभाजन होता जाता है । खानमें पडी हुई मिट्टी दूसरे समयमें या अन्तर्मुहूर्त आदि कालतक अन्य किसी परिणामरूप हुए बिना मात्र घटपर्याय की ही उत्पन्न करे तब तो यह कहना शोभा देता है कि 'मिट्टी पुद्गल द्रव्यकी पर्यायरूपसे कारण नहीं बन रही है, किन्तु स्वयं एक पौद्गलिक द्रव्यरूपसे ही बन रही है ।' मिट्टी स्वयं पुद्गल द्रव्य नहीं है, किन्तु अनन्त पुद्गल द्रव्योंकी स्कन्धरूप एक पर्याय है, अतः वह प्रतिमय सदृश परिणामद्वारा प्रतिविशिष्ट पर्याय होकर ही उत्तर कार्यको उत्पत्तिमें कारण बनती है और यही कारण है कि उससे जायमान उत्तर कार्योंमें मिट्टी व्यवहार गौण होता जाता है । साथ ही जैसे पुद्गलसे जायमान सब कार्योंमें पुद्गलका अन्वय देखा जाता है उस प्रकार मिट्टीसे परिणाम प्रत्ययवश जायमान सब कार्योंमें मिट्टीका अन्वय नहीं देखा जाता । पुद्गल अन्य किसी परिणामको नहीं उत्पन्न करता है, क्योंकि उससे जो भी पर्याय होती है वह पुद्गलरूप ही होती है, किन्तु यह स्थिति मिट्टीकी नहीं है । यही कारण है कि मिट्टी आदिको स्वतन्त्र द्रव्य न स्वीकार कर पुद्गलोंको मात्र स्कन्धरूप पर्याय स्वीकार किया है । स्पष्ट है कि मिट्टीको जो घटकी उत्पत्तिमें कारण कहा गया है वह प्रत्येक समयके सदृश परिणामवश ही कारण कहा गया है, अन्वय धर्मके कारण नहीं । सदृश परिणाममें अन्वय धर्मका व्यवहार करना यह उपचार है । प्रयोजनवश आचार्योंने भी ऐसे व्यवहारको स्वीकार कर कथन किया है इसमें सन्देह नहीं, परन्तु वहाँपर उनकी दृष्टि इसद्वारा द्रव्यशक्तिका ज्ञान कराना मात्र रही है । उम परसे अपने गलत अभिप्रायको फलित करना उचित नहीं है । स्कन्धोंमें पुद्गल यह व्यवहार है इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द पचास्तिशायमें लिखते हैं—

वादर सुहुमगदाण खधाण पुग्गलो त्ति ववहारो ।

ते हँति उप्पयारा तेलोक्कं जेहि णिप्पण ॥७६॥

बाहर और सूक्ष्मरूपसे परिष्कृत द्रव्योंको पुनर्पक्व करना यह व्यवहार है । वे छ प्रकारके हैं जिनसे तीन लोक निर्गत हैं ॥७९॥

यह आचार वर्ण है । इससे स्पष्ट है कि पुनर्पक्व विविध स्वरूपको पुनर्पक्व करना यह कर्म कब कि व्यवहार है ऐसी अवस्थामें मिट्टीको पौष्टिक द्रव्य मालकर मिट्टीरूप द्रव्ययोग्यताको बढोत्पत्तिमें कारण करना व्यवहार कर्म तो ठहरेगा ही । यहाँ ध्वजवस्त्र मिट्टीमें पुनर्पक्व व्यवहार कर मिट्टीको सर्वथा पुनर्पक्व स्वीकार किया गया है और फिर यह आचारपर मिट्टीमें विद्यमान मृत्तिकावस्त्र पर्यायवस्त्रको द्रव्ययोग्यतारूपसे ज्ञान मालकर बटकारमें द्रव्ययोग्यताको कारण कहा गया है । इससे सिद्ध होता है कि अपर पक्षका यह समस्त कर्म व्यवहार तबको मुख्यतासे ही किया गया है अतएव यहाँपर अपर पक्षमें जितना भी विशेषण किया है वह सब व्यवहार वर्ण ही है, यथार्थ कदा नहीं ऐसा आचार चाहिए ।

अपर पक्षमें यहाँ पर यह भी कहा है कि 'जानसे लेकर बट बनने तक मिट्टीकी सब अवस्थायें कुम्भकारके व्यापारके अनुसार ही हुमा करती है किन्तु यहाँ पर प्रश्न यह है कि मिट्टीकी इन अवस्थाओंको वर्णन कौन करता है—कुम्भकार या स्वयं मिट्टी ? यदि कुम्भकार मिट्टीको उन पर्यायोंको उत्पन्न करता है यह कहा जाय तो परिणामीसे परिणाम बहिष्कृत होनेके कारण मिट्टीकी सब अवस्थाओंमें और कुम्भकारमें अन्तर प्राप्त होता है । यदि मिट्टी स्वयं कदां होकर अपनी पर्यायोंको उत्पन्न करती है यह कहा जाय तो कुम्भकारके व्यापारके सहयोगसे जानसे लेकर बट बनने तकके मिट्टीके सब कार्य होते हैं इसका क्या उत्तर है वह स्पष्ट होगा चाहिए । क्या उक्त कथनका यह तात्पर्य है कि कुम्भकारके व्यापारके अन्तर्गत मिट्टीके उक्त कार्य नहीं होते या कुम्भकारके व्यापारके द्वारा मिट्टीके उक्त कार्य होते हैं वे दो प्रश्न हैं ? इससे प्रथम पक्ष तो इसविषय छिन्न नहीं क्योंकि कुम्भकारका व्यापार कुम्भकारमें होता है और मिट्टीका व्यापार मिट्टीमें होता है, एकके व्यापारमें दूसरेके व्यापारका सर्वथा अभाव है । इस दृष्टिसे यदि यह कहा जाय कि जानसे लेकर बट बनने तक मिट्टीमें जितने भी कार्य किये हैं वे सब निरवयवसे परिणामही किये हैं तो इसमें कोई अत्युक्ति न होकर सकार्यता ही है । कुम्भकार मटे ही मिट्टीमें कार्य करकेछा विकल्प करे और अपना शोधव्यापार करे । मिट्टीको तो उदारी चर भी नहीं । वह तो वायु अपने-अपने काममें होनेवाले व्यापारमें रत रहती है, क्योंकि प्रत्येक समयमें अपना व्यापार करना यह उसका स्वभाव है । ऐसा नियम है कि कोई किसीके स्वभावकी बना नहीं सकता ।

यदि कहा जाय कि मिट्टीको जसे ही चर व हो कुम्भकारको तो चर है कि मेरे हाथ समुक्त प्रकारका व्यापार करनेपर मिट्टीको समुक्त प्रकारसे परिणाम ही पड़ेगा । तो इसपर प्रश्न यह है कि कुम्भकार कभी भी किसी भी प्रकारसे उसे परिणाम सकता है या उसके समुक्त प्रकारसे परिणामना फल आनेपर वह उसे उस प्रकारसे परिणामता है ? प्रथम पक्षके स्वीकार करने पर तो सभी द्रव्योंके उनी परिणामन न केवल पराधीन प्राप्त होती है अपि तु उनके परिणामनेका कोई छन नियत करना भी कठिन हो जाता है । इसका ही क्या ? यदि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें किसी भी समय किसी भी प्रकारके परिणामको उत्पन्न कर सकता है तो वह उस दूसरे द्रव्यकी अपनेका बना के अर्थात् वहकी नेतन बना ने ऐसा स्वीकार करनेमें बाधा हो क्या रह जाती है इसका अपर पक्ष विकार करे ।

यदि अतः पक्ष नहे कि कदाकी नेतन बनाया दूसरी बात है और दूसरे द्रव्यमें किसी भी समय किसी भी प्रकारके परिणामको उत्पन्न कर देना दूसरी बात है । तो इसपर स्थापन करना यह है कि प्रत्येक द्रव्यमें

पर्याय उत्पन्न होती है वह द्रव्यसे कथञ्चित् अभिन्न होनेके कारण द्रव्य ही तो है, इसलिए जब कि दूसरा द्रव्य दूसरे द्रव्यमें कभी भी और किसी भी परिणामको उत्पन्न कर सकता है तो उसे नये द्रव्यके उत्पन्न करनेमें कोई बाधा नहीं होनी चाहिए।

इसपर यदि अपर पक्ष वहे कि जिस द्रव्यमें जिस कालमें जो परिणाम होना होता है उस कालमें ही परिणाम होता है इसमें सन्देह नहीं पर उसे उत्पन्न करती है सहकारी सामग्री ही, क्योंकि वह स्वयं उत्पन्न होनेमें सर्वथा असमर्थ है। तो इसपर हमारा कहना यह है कि वह सहकारी सामग्री दूसरे द्रव्यमें उस परिणामको कैसे उत्पन्न करती है, उसके भीतर घुसकर उसे उत्पन्न करती है या बाहर रहकर ही उसे उत्पन्न कर देती है? भीतर घुसना तो सम्भव नहीं, क्योंकि एक द्रव्यके स्वचतुष्टयका दूसरे द्रव्यके स्वचतुष्टयमें ऐकालिक अत्यन्ताभाव है। सहकारी सामग्री बाहर रहकर दूसरे द्रव्यमें कार्य कर देती है यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि सहकारी सामग्री जब कि दूसरे द्रव्यसे सर्वथा पृथक् बनी रहती है तो फिर वह उसमें उसका कार्य कैसे कर सकती है अर्थात् नहीं कर सकती। इसलिए प्रकृतमें अपर पक्षको यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि जड़ या चेतन प्रत्येक द्रव्य अपना कार्य करनेमें स्वयं समर्थ है, इसलिए जिस कार्यका जो काल है उस कालमें वही कर्ता बन कर अपनेमें उसे उत्पन्न करता है। अन्यके द्वारा कार्य होता है या अन्य दूसरे-को उत्पन्न करता है, ग्रहण करता है, छोड़ता है या परिणमाता है यह सब व्यवहारकथन है। आगममें यह कथन प्रयोजनवश किया गया है और प्रयोजन है इष्टार्थका ज्ञान कराना, क्योंकि जिसे सहकारी सामग्री कहते हैं उसके कायके साथ उपादानके कार्यको अन्वय-व्यतिरेकसमधिगम्य बाह्य व्याप्ति है अर्थात् दोनोंके एक कालमें होनेका नियम है, इसलिए इसे कल्पनारोपित नहीं कहा जा सकता। यदि उपचरित कथनको अपर पक्षके मतानुसार कल्पनारोपित अर्थात् चढ़ाखानेकी गप मान ली जाय तो जगत्का समस्त व्यवहार नहीं बन सकेगा। फिर तो श्री जिन मन्दिरमें जा कर देवपूजा करना भी कल्पनारोपित मानना पड़ेगा, क्योंकि प्रतिमामें स्थापना तो अपर पक्षके मतानुसार कल्पनारोपित ठहरी, फिर उसके आलम्बनसे पूजा कैसे? यदि कोई किसीको पत्र लिखे तो लिख नहीं सकता है, क्योंकि व्यवहारके लिए जो उसका नाम रखा गया है वह तो कल्पनारोपित है। ऐसी अवस्थामें नाम लेकर किसीको पत्र लिखना व्यर्थ ही ठहरेगा। अपर पक्षको उपचरित कथनको कल्पनारोपित लिखते समय थोड़ा जगतके इन समस्त व्यवहारोका विचार करना चाहिए। इतना तो हम निश्चयपूर्वक लिख सकते हैं कि अपर पक्षने यहाँ पर कुम्भकार और मिट्टीको आलम्बन बनाकर जो कार्य-कारणभावका रूपक उपस्थित किया है वह मात्र एकान्तरूप प्ररूपणा होनेसे कल्पनारोपित अवश्य है। परन्तु जिनागममें निश्चय-व्यवहारका पृथक्करण कर जो प्ररूपणा की गई है वह किसी भी अवस्थामें कल्पनारोपित नहीं है। अतः कोई भी कार्य किसी दूसरेके सहारे पर नहीं होता है ऐसा निश्चय यहाँ करना चाहिए। दूसरेके सहारेका कथन करना मात्र व्यवहार है जो उपचरित होनेसे यथार्थ पदवीको नहीं प्राप्त हो सकता।

प्रत्येक द्रव्य स्वयं सत् है और द्रव्यका लक्षण है गुण-पर्यायवाला, इसलिए द्रव्यके स्वयं सत् सिद्ध होनेपर गुण और पर्याय भी स्वयं सत् सिद्ध होते हैं। यतः पर्याय व्यतिरेकी स्वभाववाला है, अतः जिस पर्याय का जो स्वकाल है उस कालमें उसे परनिरपेक्ष स्वयं सत् ही जानना चाहिए, अन्यथा द्रव्य और गुणोका अस्तित्व ही नहीं बन सकता। इसलिए अपर पक्षका यह लिखना कि 'कार्योत्पत्तिके लिए उपादानकी तैयारी निमित्तोके बल पर ही हुआ करती है।' आगमविरुद्ध ही समझना चाहिए। वस्तुतः कोई किसीकी तैयारी नहीं करता, एक द्रव्यमें जिसके बाद जो होता है उसे उपादानकारण कहते हैं और होनेवालेको कार्य कहते

है तथा उन कायायो जिसके बाप बाह्य व्यष्टि होती हैं उसे लक्ष्मी के कारण कहते हैं और होनेवालेको बाप बताते हैं। भय विषयोंमें प्रथम कथन उद्धृत व्यवहारमय। विषय है और दूसरा कथन बहुभूत व्यवहारमय। विषय है।

अपर पद्यने कायों पर विचार करने करते हुए उसे तीन प्रकार का बताया है—परमात्मा इत्यनुचित रूप परिचयका स्वभाव परिलक्षण। इस परिलक्षण और पद्य भाव निरवयव पद्यको ही स्वीकार करता है। स्वयं ही पद्य। नहीं स्वीकार करता। यद्यपि यह पद्य-तत्त्व है। इसीलिए इसे भावमयमय नहीं माना जा सकता।

दुसरे प्रकारके कायों पर वह पर्याप्त बार इसीके परिलक्षण का अर्थ करता है। इन्हीं वह स्वयं परिलक्षण परिलक्षण विचार करने का निमित्त होता मानता है। विष्णु जब कि वह पद्य विचारों का निमित्त होता मानता है और उनका निमित्तता इन इत्यादि परिलक्षणों स्वीकार करता है तो वे पद्य ही का निमित्त होना ही बन जाता है और वे ही परिलक्षण स्वयं-परिलक्षण होनेके कारण स्वभावपरिचय कायों को प्राप्त हो सकते हैं। पर्याप्त भावमय 'स्वयं-परिलक्षण' परिलक्षण 'पर पद्य ही निमित्तस्वयं-परिलक्षण के योग्य बाह्य कायोंके अर्थमें जाता है जो विचारपरिचय कायोंमें निमित्त है। अतएव पर्याप्त इत्यादि परिलक्षणोंके स्वयं-परिलक्षण निमित्त भावमय परिलक्षणके विचार होनेसे इस कथनको भी भावमयमय नहीं माना जा सकता।

तीसरे प्रकारके कायों पर वह पद्य का कायोंके परिलक्षण करता है। किन्तु वे सब कार्य अपने-अपने बाह्यकायम प्राप्त होनेका प्रायोगिक और वैज्ञानिक विधितानों प्राप्तकर स्वयं होते रहते हैं। न तो ज्ञान-दानकारण कायोंकी प्रागभावरूप अवस्थाको छोड़कर अन्य कायोंमें जाता है और न ही बाह्य सामग्री भी अन्य कायोंमें निमित्त व्यवहार पद्योंका प्राप्त होती है। इन दोनोंके एक काय होनेका यह मत है, इसीलिए जिस कायोंमें पद्यिका को बाप होता है वह अपने अपने कायका प्रत्यक्ष कभी नहीं करता। अतिरिक्त पर्याप्त। इस निमित्तके अनुसार अपनी अपनी हीकायोंके भीतर सभी पर्याप्तोंमें अतिरिक्तकाय कायमसे स्वीकार किया गया है। जबकि विचारपर्याप्तोंमें ही अतिरिक्तकाय होता है ऐसा भावमय निमित्त नहीं है। अतएव इस प्रकारके पूर्व पर्याप्तोंके अनेका उत्तर कायोंमें वह कुछ विचारमयता दुष्टिबोध होती है तो उसे उक्त इत्यादि ही कार्य समझना चाहिए, बाह्य सामग्री काय नहीं। स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष अपर पद्यमय इस सम्बन्धमें जो कुछ भी विचार है वह भावमय भावमय न होनेसे इसे भी भावमयमय नहीं माना जा सकता। इस सम्बन्धमें विचार विचार पूर्वमें किया ही है।

आगे अपर पद्यमय तत्त्वकाव्यार्थिक न हूँ। १७ वाक्यिक ११ क भावमयसे यह विचार करनेका प्रयत्न किया है कि निमित्तका तत्त्वमय पद्यमयको अवधारण परिलक्षण होनेको लीपाटे हो जाने पर हो हो जाता है ऐसा निमित्त नहीं बनाया जा सकता है, किन्तु वह तथा भावमयके और दूसरे प्रमाण यही मतमें है कि ज्ञान-दानको जब निमित्तका यह मत प्राप्त होता सभी ज्ञानमय ही विचारमयमय विचारमय मनुष्यों जिस पर्याप्त-परिचय विधितानोंके भावमय ही मयसे प्रत्यक्ष करना चाहते हैं वह लीपाटे होती और सभी कार्य हो सम्मत्।

यह जन पद्यका मत है। इसे ध्यानमें रखकर हम सब प्रमाणों का समीक्षा कर लेना चाहते हैं। तत्त्वार्थिकता उक्त प्रकरण 'वर्तमान और व्यवहारमयके अतिरिक्तकी विधिक'। प्रत्येक कार्य स्वभावमें होता है इसकी विधिके बाप को ही—अन्तर्गत बाह्य और बाह्य बाह्य। अन्तर्गत बाह्य प्रत्येक इत्यादि स्वभाव—भावमय प्रमाण हुआ करता है और बाह्य बाह्य परलक्षण—अन्तर्गत प्रमाण हुआ करता है। प्रत्येक इत्यादि प्रत्येक काममें अपना कार्य करे और प्रत्येक भावमय प्रमाण उक्त समय न ही यह भावमयकितो

भी विवेकीकी समझमें आने योग्य बात नहीं है। जिसे यहाँ पर प्रत्येक द्रव्यमें प्रति समय कार्यका साधनभूत स्वलक्षण कहा है उसका प्रत्येक समयमें होना ही उसकी तैयारी है। इसके सिवा किसी भी विवक्षित कार्यकी अपेक्षा अन्य जितनी तैयारी कही जाती है वह विकल्पका विषय है। यह तो प्रत्येक द्रव्यके स्वलक्षणभूत अन्तरग साधनकी भीमासा है। बाह्य साधनके विषयमें यह भीमासा है कि प्रत्येक द्रव्यके प्रत्येक समयमें अपने-अपने कार्यके सन्मुख होने पर उसका अनात्मभूत लक्षणरूप बाह्य साधन नियमसे होता है। आभ्यन्तर साधन हो और बाह्य साधन न हो यह भी नहीं है, तथा अन्तरग साधन हो और कार्य न हो यह भी नहीं है। प्रत्येक समयमें अन्तरग-वहिरग साधनकी युति नियमसे होती है और इनसे जिस कायके होनेकी सूचना मिलती है वह कार्य भी नियमसे होता है।

अपर पक्षका कहना है कि 'उपादानकी अपने फायके अनुकूल तैयारी होने पर भी यदि निमित्तोका सहयोग नहीं मिलता तो कार्य नहीं होता।' किन्तु उसका यह कथन विवक्षाकी अपेक्षा है या प्रत्येक द्रव्यके प्रत्येक समयमें होनेवाले परिणामकी अपेक्षा है इसका उस पक्षकी ओरसे कोई खुलासा नहीं किया गया है। यदि विवक्षाकी अपेक्षा उक्त कथन है तो यह मान्यताकी बात हुई, इसका प्रत्येक द्रव्यके प्रत्येक समयमें होनेवाले क्रियालक्षण या भावलक्षण परिणामसे कोई सम्बन्ध नहीं है। दूसरा व्यक्ति चाहता है कि इस शक्करका लड़कू बने। इसके लिए वह अपने विक्ल्पोके अनुसार उपाय योजना भी करता है, बाह्य परिकर भी उसकी इच्छानुसार प्रवर्तन करता हुआ प्रतीत होता है। किन्तु उस शक्करको यदि किसी कालावधिके मध्य लड़कू रूप नहीं परिणमना है तो उसकी इच्छा उत्पन्न होकर भी विलीन हो जाती है। इच्छा किसी कार्यके होनेमें निमित्त अवश्य है, किन्तु द्रव्यमें होनेवाले परिणामके साथ यदि उसका मेल बैठ जाय तो ही निमित्त है, अन्यथा नहीं। इसलिए विवक्षाके आधार पर यह सोचना कि 'उपादानकी अपने कार्यके अनुकूल तैयारी होने पर भी यदि निमित्तोका सहयोग नहीं मिलता तो कार्य नहीं होता।' कोरी कल्पना है।

यदि प्रत्येक द्रव्यमें प्रत्येक समयमें होनेवाले परिणामकी अपेक्षा अपर पक्षका उक्त कथन हो तो उसे आगमका ऐसा प्रमाण उपस्थित करना चाहिए या जो अपर पक्षके उक्त अभिप्रायकी पुष्टिमें सहायक होता। किन्तु आगमकी रचना अपर पक्षके उक्त प्रकारके विकल्पोकी पुष्टि के लिए नहीं हुई है, वह तो प्रत्येक द्रव्यके स्वरूप उद्घाटन और कार्य-कारणभावके सुनिश्चित लक्षणोंके निरूपणमें चरितार्थ है। यह आगम ही है कि अनन्तर पूर्वोत्तर दो क्षणों ही कारण कार्यभाव देखा जाता है (प्रमेयरत्नमाला ३, ५७)। यत प्रत्येक समयमें प्रत्येक द्रव्य अपना कार्य करता ही है, उसे उस समय अपना कार्य करनेके लिए बाह्य-सामग्रीकी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती, क्योंकि उसके अनुकूल बाह्य-सामग्रीका उपस्थित रहना अवश्यमायी है, इसलिए प्रत्येक द्रव्यमें प्रत्येक समयमें होनेवाले परिणामको ध्यानमें रखकर अपर पक्षका यह सोचना कि 'उपादानकी अपने कार्यके अनुकूल तैयारी होनेपर भी यदि निमित्तोका सहयोग नहीं मिलता तो कार्य नहीं होता।' कल्पनामात्र है।

अपर पक्ष तत्त्वार्थवार्तिकके (अ० ५ सू० १७ वा० ३१) उक्त उल्लेखसे जिस आशयको फलित करनेकी कल्पना करता है वह उक्त उल्लेखका अभिप्राय नहीं है। उस द्वारा तो मात्र बाह्य साधनकी पुष्टि की गई है, क्योंकि जब यह आगम है कि प्रत्येक कार्यमें बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता होती है। ऐसी अवस्थामें प्रत्येक कार्यमें आभ्यन्तर साधनके समान बाह्य साधनको स्वीकार करना भी आवश्यक हो जाता है। आचार्य समन्तभद्रने मोक्षमार्गीके लिए यद्यपि आभ्यन्तर साधनको पर्याप्त कहा है (स्वयभूस्तो०

प्र. १६) गर वह उपयोगमें किसका आख्यान केना मोक्षमार्गिके किए आवापत्यक है। इस अपेक्षासे करा है। आचार्यने निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका परिहार वहीपर भी नहीं किया है। निवृत्त प्रयोजनवश एकदो चीज करना और दूसरेकी मुक्त करना अथ वात है और एकके द्वारा बिना भागकर दूसरेका निवेश करना अथ वात है। बाह्य वृष्टिवाके निष्ठावृत्ति ओष वहा बाह्य साधनाका अवलम्बन किए रहते है और उनसे औचित्य तथा पारमार्थिक क्रमोंकी सिद्धि प्राप्त होती है। आचार्य कहते है कि बाह्य आख्यान तो सभार पर प्रत्यक्षका वारण है, मोक्षमार्गिके किए वह स्वभावानुसूक्त आत्मपुण्याप बाधुत करनेमें सहायक नहीं। यदि वह यथावत् अपने जीवनमें मोक्षमार्ग वा मोक्षकी प्रविष्टि करना चाहता है तो उसे अपने निकामी आत्म स्वभावका अवलम्बन लेना ही पर्याप्त है। उसे बाह्य साधनोंकी व्यवहारोंके विरूपसे बचना हो होया तभी उसमें मोक्षमार्गकी प्रविष्टि हो सकती है, अथवा नहीं।

इन प्रकार इन विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि उत्सवपत्राधिकके उक्त उद्देश्यके आधारसे अपर पक्षने जो आशय प्रकट किया है वह अपर पक्षको कोरे मनको बहना है। जब प्रत्येक नायके बाह्य और आत्मन्तर दो प्रकारके साधन है तो प्रत्येक कार्यमें उन्हें स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। वही उत्सवपत्राधिकके उक्त उद्देश्यका आधार है। प्रत्येकसंगत होनेसे इन यहाँ यह स्पष्ट कर देना चाहते है कि पशुपति ज्ञानि-वृष्टिरूप परिचयन मान स्वप्रत्यय होता है यह कथन यद्यपि आमन-विच्छेद है फिर भी इस आमन-विच्छेद कथनके उपापनके कार्यका साहचर्यसे अपर पक्ष कर सकता है और इस प्रकार बाह्य साधन साधनीके बिना ही वह वैयक्त उपापनके वक्षसे पोषणा करता हुआ उत्सवपत्राधिकके उक्त उद्देश्यका अवलम्बन करता हुआ भी नहीं उल्ला सम्मुखमें ईसा साहचर्य करना हमारे नृतेके बाहर है। हमें निश्चय पक्षके समान व्यवहार पक्षका पूरा ध्यान है और इसलिये हम निश्चय और व्यवहार पक्षका वही अपन करते हैं जो आत्मनको इष्ट है, कर्मनाके वाता-वामा मुनना हमारा कार्य नहीं।

१३. असम्भूतव्यवहारमयका स्पष्टीकरण

इसी प्रसंगसे अपर पक्षने असम्भूत व्यवहारमयका भी विचार किया है। उसका कहना है कि नय वही हा सकता है जिसका विषय सम्भूत हो। असम्भूत वर्गको ग्रहण करनेवाका नय ही नहीं हो सकता। यदि नय असम्भूत वर्गको भी विषय करता है तो उसके द्वारा आकापकुतुष या पक्षके धीनका भी ग्रहण होना चाहिए। मर कोई भी नय आकापकुतुष या पक्षके धीनको नहीं ग्रहण करता अतः प्रत्येक नय सम्भूत वर्गको ही विषय करता है इसे स्वीकार कर लेना चाहिए। जगत् इस विषयकी पुष्टिसे उन पक्षको ओरसे द्रव्याधिक नयकी अपेक्षा द्रव्य कमवित्तु गित्य है और पदार्थाधिकनयको अपेक्षा द्रव्य वर्गवित्तु गित्य है वह वहाहृत अवस्थित किया गया है। जित्नु अपर पक्ष इन बातको भूक्त जाता है कि प्रत्येक द्रव्यमें रहनवासे निश्चय और अनिश्चय वर्ग वहाँ सम्भूत है वहाँ को द्रव्यके आत्म्यसे प्रयोजनवश स्वीकार किये बने निमित्तल और निमित्तकल वर्ग सम्भूत नहीं है, क्योंकि एक द्रव्यके वर्गको दूसरे द्रव्यमें अवलम्बन स्वीकार करनेपर कतमें दूसरे द्रव्यकी सत्ता भी स्वीकार करनी पड़ती है और इस प्रकार दो द्रव्योंमें एकका प्रत्यक्ष हो जाती है जिसे स्वीकार करना एक आत्म और अनुभवके स या विच्छेद है। यही कारण है कि आमन म असम्भूत व्यवहारका कथन करते हुए किया है कि अन्यत्र प्रसिद्ध धर्मका अन्यत्र समारोप करना असम्भूत व्यवहार है। उपचार भी इसका दूसरा नाम है। आकापकुतुष असम्भूत व्यवहारमय निम्न वस्तुको विषय करता है। वह कथन भी वही अविवशसे किया गया है। आत्मन

पद्धतिके पूर्वोक्त कथनमें और इस कथनमें कोई अन्तर नहीं है, दोनोंका आशय एक ही है। एक द्रव्यके धर्मका दूसरे द्रव्यमें निराधार और निष्प्रयोजन आरोप करना असद्भूत व्यवहारनयामात है और साधारण सप्रयोजन आरोप करना समीचीन नय है। आकाशमें घृणके फूँकना या गधेके तिरमें गाय आदिके सीगका आरोप करना एक तो निष्प्रयोजन है। दूसरे आकाशमें फूँकके सदृश और गधेके तिरमें सीगके सदृश कोई धर्म भी नहीं पाया जाता, इसलिए आकाशमें फूँकना और गधेके तिरमें सीगका आरोप करना किसी भी अस्थायीमें सम्भव नहीं है। जहाँ यह ठीक है वहाँ घटादि कार्योंमें कुम्भकारादिके नैमित्तिकत्व धर्मका और कुम्भकारादिमें घटादिके निमित्तत्वं धर्मका समारोप करना भी ठीक है, क्योंकि एक द्रव्यकी जिस परिणतिके साथ दूसरे द्रव्यकी जिस परिणतिका नियममें एक साथ होनेका योग है उसकी सूचना उससे हो जाती है। इसीको कालप्रत्यासत्ति कहते हैं। साथ ही प्रत्येक द्रव्यमें अपना-अपना निमित्तत्वं (कारणत्व) और नैमित्तिकत्व (कागत्व) धर्म भी पाया जाता है, यही कारण है कि आगममें असद्भूत व्यवहार नयके विषयको उपचरित बतलाया गया है। ये सब तथ्य अपर पक्षके लिए अनवगत हो ऐसी बात नहीं है, कि नहीं मालूम कि वह क्यों ऐसे मार्गका अनुसरण कर रहा है जिममें आगमके अर्थका विपर्याय होना सम्भव है।

वृहद्द्रव्यसंग्रहमें असद्भूत व्यवहारनयके उपचरित और अनुचरित ये दो भेद किये गये हैं इसमें उन्वेह नहीं, पर वहाँ इसके इन दो भेदोंके करनेका कारण क्या है यह भी उस उल्लेखसे स्पष्ट हो जाता है। वहाँ परस्पर अवगाह्रूप सश्लेष सम्बन्धको दिखलानेके लिए असद्भूत व्यवहारके पूरा विशेषणरूपमें अनुचरित शब्दका प्रयोग हुआ है और जहाँ इस प्रकारका एक क्षेत्रावगाह सम्बन्ध न होते हुए भी प्रयोजनवश कर्ता-कर्म आदि धर्मोंका (एक दूसरेमें) समारोप किया गया है वहाँ असद्भूत व्यवहारके पूर्व विशेषणरूपमें उपचरित शब्दका प्रयोग हुआ है। इसी तथ्यको दूसरे रूपमें आलापपद्धतिमें इन शब्दोंमें व्यक्त किया है—

तत्र सश्लेषपरहितवस्तुसम्बन्धविषय उपचरितासद्भूतव्यवहारः, यथा देवदत्तस्य धनम्। सश्लेषसहितवस्तुसम्बन्धविषयोऽनुचरितासद्भूतव्यवहारः, यथा जीवस्य शरीरमिति।

उनमेंसे सश्लेषपरहित वस्तुओंके सम्बन्धको विषय करनेवाला उपचरित असद्भूतव्यवहार है, जैसे देवदत्तका धन। तथा सश्लेषसहित वस्तुओंके सम्बन्धको विषय करनेवाला अनुचरित असद्भूतव्यवहार है, जैसे जीवका शरीर।

यहाँ न तो देवदत्तका धनमें रागभावको छोड़कर अन्य कोई मेरापन है और न ही जीवका शरीरमें रागभावको छोड़कर अन्य कोई मेरापन है। जैसे धन पुद्गलद्रव्यका परिणाम है वैसे ही शरीर भी पुद्गल द्रव्यका परिणाम है। जीव तो चेतन द्रव्य है ही, देवदत्त नामवाला जीव भी चेतन द्रव्य है। अतएव इनका पुद्गल द्रव्यस्वरूप धन या शरीरके साथ वास्तविक क्या सम्बन्ध हो सकता है? अर्थात् कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता। फिर भी देवदत्त धनको और जीव शरीरको मेरा मानता है सो उसका एकमात्र कारण रागभाव ही है। अतएव देवदत्त और जीवका सच्चा संयोग रागभावरूप ही है, धन और शरीररूप नहीं। धन और शरीरका संयोग कहना उपचरित है तथा रागभावरूप संयोग कहना यथार्थ है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए मूलाचार प्रथम भाग गाथा ४८ की टीकामें लिखा है—

अनात्मनीनस्यात्मभाव संयोगः।

अनात्मीय वस्तुओंमें आत्मभाव होना संयोग है।

इससे स्पष्ट है कि जीवों के अणुक्रम और धरीरका कतुत्व असम्मत व्यवहारक्य वर्णित कथारित ही है क्योंकि असम्मत व्यवहार और उपचार इन दोनोंका एक ही वाद्यय है । फिर भी इनमें एक सेनापताक्य संस्लेपका ज्ञान करानेके लिए यहाँपर विसेयनक्यमें अनुपचरित सम्मत्ता प्रयोग हुआ है । किन्तु कुम्भकार और बटमें एक सेनापताक्य की संस्लेयसम्मान्य नहीं है, इसलिये कुम्भकारमें बटके कतुत्वको उपचरिताक्य भूतव्यवहारक्य वर्णित उपचरितोपचारक्य बटकाया है । बृहद्ब्रह्मसंघक्य वाद्यय स्पष्ट है । समस्यार वातमस्याति वाया ११ की टीका तयव्यसंघक्य तथा वाद्ययपटाठिके कथनके प्रकाशमें बृहद्ब्रह्मसंघक्यके उक्त पस्तेकाये पडनेपर अपर पडको भी वह वाद्यय स्पष्ट हो जायगा ऐसा हमें विश्वास है । हाँ यदि वह उक्त वाद्यय प्रमाणको अन्त्यमें किये बिना अपने मतसे बृहद्ब्रह्मसंघक्यके उक्त पस्तेका दूरात वर्ण करता है तैसा कि पडकी ओरसे प्रस्तुत प्रतिदर्शकमें किया गया है तो उसका कोई पात्र नहीं । हर अवस्थामें हम तो नहीं वर्ण करेंगे जिसे समय जाग्य एक स्वरसे स्वीकार करता है । आचार्य समस्तमत्र भाष्यमीमांसायें बिल्ले हैं—

सर्वेच सर्वं को नेच्छेत् स्वक्यारिच्युपचारम् ।

असदेव निपर्वसाम्य केच व्यवस्थिते ॥१५॥

ऐसा कीज है जो स्वक्यारि च्युपचारकी अपेक्षा सभी पद्यार्थोंको उत्खनन ही नहीं मानता और पर कथारि च्युपचारकी अपेक्षा असत्त्वक्य ही नहीं मानता क्योंकि ऐसा स्वीकार नहीं करने पर उत्खनकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती ॥१६॥

इससे स्पष्ट है पुनश्च बटका कथनवर्ण कुम्भकारमें वास्तविक ही है और इसी प्रकार कुम्भकारक्य कार्यवर्ण बटमें नास्तिक्य ही है । निरूपयते (पद्यार्थमें) न कुम्भकारक्य बटका कथा है और न बट कुम्भकारक्य वर्ण है । समस्यार वादि परमापय इसी उत्पत्ता उपपाटन करता है । वयम् है वह विनवायी और वयम् है वे महापुत्र जिन्होंने इस परम सत्यका उपपाटनकर बड़-बेटन प्रत्येक अणुकी स्वस्वता और परिपूर्णताका कार्य प्रकट किया है । वह वस्तुनिष्ठ है । इसे हरवसे स्वीकार करके जो व्यवहार पत्रकी आननेके इच्छुक है उन्हें व्यवहार पत्रका वाद्यय और प्रयोगन समझनेमें डेर नहीं कटती । उपचरित वर्णकी वस्तुतायेपित कह कर दूझाया ग्य बाध है और अधिकतर कोष्ठव्यवहार उपचरित वर्णके वाक्यमनसे बकता है इसे स्वीकार कर वस्तुनिष्ठिको हृदयम कर केना ग्य बाध है ।

अपर पडका कहना है कि 'ज्ञानावरणादि कर्मों और औद्यारिक आदि शरीरोंका निर्माण जीव अपनेसे अप्रत्यक्षरूपमें ही किया करता है तथा बट-गटादिना निर्माण वह अपनेसे पुनश्च अपने किया करता है । किन्तु अपर पडका ऐसा सिद्धना कैसे कार्यवत् है इसके लिए समस्यार कथनके इस वचन पर वृद्धिगत कीजिए—

कतुत्वं न स्वमाधोदत्य किं वैद्युतितुल्यकम् ।

अज्ञानादेव कर्तारं तद्व्यापारक्यारकम् ॥१७॥

कैसे पर पद्यार्थोंका जोनना आरमाका स्वभाव नहीं है उसी प्रकार पर पद्यार्थोंका निर्माण करना भी आरमाका स्वभाव नहीं है । वह अज्ञानसे ही कर्ता है । अज्ञानका व्याप होनेपर बकता है ॥१८॥

यहाँ यह हस्य बिना बाधकता है कि जब तक वह जीव अज्ञानी है तब तक तो वह कर्म शोक्य और वद्यारि पद्यार्थोंका कर्ता (निर्माण करनेवाला) मानना चाहिए । समाधान यह है कि अज्ञानसे भी वह अणुक्रमार्थ पद्यार्थोंका निर्माण नहीं कर सकता । यहाँ उसे जो कर्ता कहा गया है वह अपने विक्रमोंका ही

कर्ता कहा गया है, द्रव्यकर्म, नोकर्म और घटादि पदार्थोंका नहीं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए समयसार कलशमें लिखा है—

विकल्पकः पर कर्ता विकल्पः कर्म केवलम् ।

न जातु कर्तृ-कर्मत्वं सविकल्पस्य नश्यति ॥१५॥

विकल्प करनेवाला जीव ही केवल कर्ता है और विकल्प ही केवल कर्म (कार्य) है। जो जीव विकल्प सहित है उसका कर्ता-कर्मपना कभी नष्ट नहीं होता ॥१५॥

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

योगोपयोगयोस्त्वात्मविकल्पव्यापारयोः कदाचिदज्ञानेन करणादात्मापि कर्तास्तु तथापि न परद्रव्यात्मककर्मकर्ता स्यात् ।

अपने विकल्प और व्यापाररूप योग तथा उपयोग (रागादिविकारयुक्त चैतन्यपरिणाम) को कदाचित् अज्ञानसे करनेके कारण उनका आत्मा भी कर्ता रहो तथापि पर द्रव्यस्वरूप कर्म, नोकर्म और घट-पटादि कार्योंका वह त्रिकालमें निर्माण करनेवाला नहीं हो सकता।

इस प्रकार आचार्य वचन तो यह है कि यह जीव द्रव्यकर्म, नोकर्म और घट-पटादि पदार्थोंका त्रिकालमें निर्माण नहीं कर सकता और अपर पक्ष कहता ही नहीं लिखता भी है कि 'यह जीव अपनेसे अपृथक्स्वरूपमें द्रव्यकर्मों और औदारिकादि शरीरोका तथा पृथक्स्वरूपमें घट-पटादिका निर्माण किया करता है।' ऐसी अवस्थामें सहज ही यह प्रश्न उठता है कि इनमेंसे किसे प्रमाण माना जाय आचार्योंके पूर्वोक्त कथनको या अपर पक्षके कथनको ? पाठक विचार करें।

अपर पक्ष कहेगा कि आचार्योंने उक्त वचनो द्वारा द्रव्यकर्म, नोकर्म और घट-पटादि पदार्थोंका आत्मा निश्चय कर्ता है ऐसा माननेका निषेध किया है, निमित्तकर्ता माननेका नहीं ? समाधान यह है कि आगममें द्रव्यकर्मादिका निमित्तकर्ता अज्ञानसे जो आत्माको कहा है वह किस नयकी अपेक्षा कहा है इस तथ्यका विचार करने पर विदित होता है कि जहाँ जहाँ इस प्रकारका कथन किया गया है वह असद्भूत-व्यवहारनयकी अपेक्षा ही किया गया है और असद्भूत व्यवहारका अर्थ है एक द्रव्यके गुण-धर्मको दूसरे द्रव्य पर आरोपित करना। उपचार भी इसीका नाम है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जहाँ जहाँ एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यका निमित्त कर्ता, प्रेरक कर्ता, परिणामनेवाला आदि शब्दों द्वारा कहा गया है वह मात्र उपचार नयका आश्रय लेकर ही कहा गया है। वृहद्द्रव्यसंग्रहके उक्त उल्लेखका भी यही आशय है। अतएव अपर पक्षके इस कथनको कि 'ज्ञानावरणादि कर्मों और औदारिकादि शरीरोका निर्माण जीव अपनेसे अपृथक्स्वरूपमें ही किया करता है तथा घट-पटादिका निर्माण वह अपनेसे पृथक्स्वरूपमें किया करता है।' यथाय न मानकर हमारे इस कथनको कि 'जब प्रत्येक द्रव्य सद्वरूप है और उसको उत्पाद-व्यय-द्रौग्यस्वभाववाला माना गया है तो ऐसी अवस्थामें उसके उत्पाद-व्ययको तत्त्वतः स्वयंकृत मान लेना ही श्रेयस्कर है। फिर भी इसके विरुद्ध उसे अन्य द्रव्यके कर्तृत्व पर छोड़ दिया जाय और यह मान लिया जाय कि अन्य द्रव्य जब चाहे उसमें किसी भी कायको उत्पन्न कर सकता है तो यह उसके स्वतन्त्र स्वभाव पर आघात ही है।

आगे अपर पक्षने उपादानकी कायके साथ अन्तर्व्याप्ति और निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीकी कार्यके साथ बाह्य व्याप्तिकी चर्चा करके उपादानकी कार्यके प्रति एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कार-णता स्वीकार की है। किन्तु जब कि अपर पक्ष अपनी प्रतिशकामें यह स्वीकार करता है कि 'ज्ञानावरणादि

कर्मोंका और औद्योगिकारि परीरेका निर्माण बीच अपनेसे अनुभव रूपमें ही किया करता है । ऐसी अवस्थामें उसका वह किञ्चिन्ता कि जाचायेने प्रत्येक कार्यमें अपने-----निमित्तके लाभ बाह्य व्याप्ति स्वीकार की है । कहाँ तक संभव कहा जा सकता है । क्या इस प्रकार परस्पर विरोध कथन करते हुए वह पक्ष स्वयं अपनेसे भागमविच्छेद कचकके रूपमें अनुभव नहीं करता इसका उस पक्षको स्वयं विचार करना चाहिए । लाभ हो उसे भागमका ऐसा प्रमाण भी देना या वहाँ उपादानकी अपने कार्यके प्रति एक इष्ट प्रत्यावृत्तिकारणता बतलाई नहीं हो । किन्तु न तो ऐसा कोई वाक्य ही है । और न ऐसा ही है कि कार्यके प्रति उपादानको अन्तर्भावितिका देना अर्थ और निमित्त व्यवहारके योग बाह्य लाभकोका जैसा अब वह पक्ष करता है वह भी वाक्यमें स्वीकार किया गया है । बीच और पुनरुक्त अपने परस्पर की क्रिया-परिणामके कारण जब परसे सम्पुनकी भूमिकामें विद्यमान रहता है तब अपने क्रिया-परिणामके नाकमें परका निश्चयसे बना क्रिया-परिणाम होता है वह प्रोत्पन्न करना ही बाह्य व्याप्तिरूप व्यवस्थापतिरेकका प्रयोजन है । वही कारण है कि जाचायेने प्रत्येक कार्यके प्रति परमें निमित्तताको काव्यप्रत्यावृत्तिके रूपमें स्वीकार किया है । परको प्रत्येक कार्यके प्रति उपकारों सहायक निमित्तकर्ता परिणामानेवाला आदि कथामें जो कुछ भी कहा गया है वह सब इसी अभिप्रायसे कहा गया है । यदि स्वभावपर्याय और विभावपर्यायमें कोई अन्तर है तो इतना ही कि स्वभावपर्याय परस्पर की परिणाम नहीं है जब कि विभावपर्याय परस्पर की परिणाम है । इस प्रकार इस विवेचनसे स्पष्ट है कि प्रकृतमें अन्तर्भावित और बाह्य व्याप्ति जाकिरी बरबा करते हुए अगर पक्षमें जो कुछ किञ्चा है वह सार्थ नहीं है ।

हमने किञ्चा था कि 'इष्ट व्यवस्था होनेके कारण जैसा मिल है उसी प्रकार व्यवस्थितके स्वभाववाला होनेसे प्रत्येक समयमें वह उत्पन्न-व्यय स्वभाववाला भी है, अतएव प्रत्येक समयमें वह कार्यका उपादान भी है और कार्य भी । निश्चयी पर्यायकी अपेक्षा वही वह पक्ष है जगत्में पर्यायके लिए वहाँ वह उपादान भी है ।

इस पर अगर पक्ष कहता है कि 'हम भी ऐसा मानते हैं । किन्तु वह बात नहीं है, क्योंकि यदि वह ऐसा मानता होता तो वह पक्ष उपादानमें मान एक इष्टप्रत्यावृत्तिकारणकारणताको स्वीकार न कर एक इष्ट-भावप्रत्यावृत्तिकारणकारणताको स्वीकार कर लेता क्योंकि जाचायेने भी एक इष्ट भावप्रत्यावृत्तिकारणताको ही उपादान कारण तर्जन स्वीकार किया है । जाचामें विद्यावति उत्थापरकोकवातिक पु १२ पर लिखते हैं—

द्वयपरिणामपरिणतो ज्ञात्वा दृष्टवत्, बहुप्राप्तवत्, विशिष्टज्ञानपरिणामस्य विप्लव । पर्याय मातस्य निरन्तरस्य औद्योगिकप्रमाणस्य न सर्वत्रोपपन्नत्वतोपात्त कूर्मरोमादिदत् ।

वर्तन परिणामसे परिणत आत्मा नियमसे वर्तन है, वह उपादान है, क्योंकि उससे विशिष्ट ज्ञानपरिणामकी उत्पत्ति होती है । जैसा कूर्मरोमादि दत्त होनेसे उपादान नहीं हो सकते उसी प्रकार निरन्तर पर्यायमात्र और जीवादि इष्टमात्र किसी भी प्रकार उपादान नहीं हो सकते ।

यह धर्म उपादानका स्वयम् है । यदि वह इस स्वयम् की हृदयसे स्वीकार कर के तो ही उसकी ओरसे हमारे पूर्वोक्त कथनका स्वीकार कहा जायगा और ऐसी अवस्थामें उसकी ओरसे वहाँ पर जो कुछ भी कृतान्वित किञ्चा बना है उसे वह पक्ष स्वयं बरक देगा । तब वह पक्ष इस तथ्यको हृदयसे स्वीकार कर देगा कि 'प्रत्येक समयमें प्रत्येक इष्टमें न तो केवल एक इष्टप्रत्यावृत्तिकारणता उपादानता है और न ही केवल भावप्रत्यावृत्तिकारणता उपादानता है । किन्तु एक इष्ट-भावप्रत्यावृत्तिकारणता उपादानकारणता होनेसे बिना समय को

द्रव्य उभयरूपसे उपादान बन कर जिस कार्यके सम्मुख होता है उस समय उसमें निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका सहज योग मिलता ही है ।'

अपर पक्ष पूछना है कि 'यह जो क्षेत्र परिवर्तन इस मिट्टीका हुआ वह क्या खानमें पड़ी हुई उस मिट्टीकी क्षणिक पर्यायिको क्रमसे हुआ ।' समाधान यह है कि जीव और पुद्गलमें दो प्रकारकी शक्ति आगम स्वीकार करता है—एक क्रियावती शक्ति और दूसरी भाववती शक्ति । यही कारण है कि इन दोनों द्रव्योंमें यथासम्भव दो प्रकारका भाव स्वीकार किया गया है—एक परिस्पन्दात्मक और दूसरा अपरिस्पन्दात्मक । उनमेंसे परिस्पन्दात्मक भावको क्रिया कहते हैं और अपरिस्पन्दात्मक भावको परिणाम कहते हैं । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थवार्तिक अ० ५ सू० २२ वार्तिक २१ में लिखा है—

द्रव्यस्य हि भावो द्विविधः—परिस्पन्दात्मक अपरिस्पन्दात्मकश्च । तत्र परिस्पन्दात्मक क्रियेत्याख्यायते इतर परिणामः ।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ३१८ में भी क्रियाका यही लक्षण करते हुए लिखा है—

द्रव्यस्य हि देशान्तरप्राप्तिहेतुः पर्याय क्रिया, न सर्व ।

इस प्रकार भावके दो प्रकारके सिद्ध हो जाने पर यहाँ पर गति और स्थितिका विचार करना है । इसका लक्षण बतलाते हुए सर्वार्थसिद्धि अ० ५ सू० १७ में कहा है—

देशान्तरप्राप्तिहेतुर्गतिः ।

जो देशान्तरकी प्राप्तिमें हेतु है उसका नाम गति है ।

उक्त सूत्रकी व्याख्याके प्रसंगसे तत्त्वार्थवार्तिकमें गतिका लक्षण इस प्रकार किया है—

द्रव्यस्य देशान्तरप्राप्तिहेतु परिणामो गतिः ।१। द्रव्यस्य बाह्यान्तरहेतुसन्निधाने सति परिणाममानस्य देशान्तरप्राप्तिहेतु परिणामो गतिरित्युच्यते ।

द्रव्यके देशान्तरमें प्राप्तिके हेतुभूत परिणामका नाम गति है ।१। बाह्य और अन्त्यन्तर हेतुके सन्निधान होने पर परिणामन करते हुए द्रव्यके देशान्तरमें प्राप्तिके हेतुभूत परिणामको गति कहा जाता है ।

गतिके विषयमें विचार करते हुए हमें क्रियाके स्वरूप पर विस्तारसे दृष्टिपात करना होगा । इस सम्बन्धमें तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० ५ सू० २२ में लिखा है—

परिस्पन्दात्मको द्रव्यपर्याय सप्रतीयते ।

क्रिया देशान्तरप्राप्तिहेतुर्गत्यादिभेदकृत् ॥३९॥

गत्यादि भेदको करनेवाली देशान्तर प्राप्तिमें हेतुभूत जो परिस्पन्दात्मक द्रव्यपर्याय है उसे क्रिया जानना चाहिए ॥३९॥

यह परिस्पन्दात्मक क्रिया जीवों और पुद्गलों दो द्रव्योंमें ही होती है । इसका स्पष्टीकरण करते हुए प्रवचनसारमें लिखा है—

पुद्गलास्तु परिस्पन्दस्वभावत्वात्परिस्पन्देन भिन्ना, सघातेन सहता पुनर्भेदेनोत्पद्यमानावतिष्ठमानभज्यमाना क्रियावन्तश्च भवन्ति । तथा जीवा अपि परिस्पन्दस्वभावत्वात्परिस्पन्देन नूतनकर्म-नोकर्म-पुद्गलेभ्यो भिन्नास्तै सह सघातेन सहता पुनर्भेदेनोत्पद्यमानावतिष्ठमानभज्यमानाः क्रियावन्तश्च भवन्ति ॥१२९॥

पुनश्च तो क्रियावासे भी होते हैं क्योंकि परित्यक्त स्वभाववाले होनेसे परित्यक्त द्वारा पुनश्च अवस्थित पुनश्च संघातकपक्षे और संघातक पुनश्च पुनः मेरुपक्षे उत्पन्न होते हैं, ठहरते हैं और नष्ट होते हैं। तथा बीच भी क्रियावासे होते हैं क्योंकि परित्यक्त स्वभाववाले होनेसे परित्यक्तके द्वारा मनीन कर्म और मोहमयि विन्न बीच चलने के साथ मिश्रणसे तथा उनक साथ मिले हुए बीच पुनः मिल जानेसे वे उत्पन्न होते हैं, ठहरते हैं और नष्ट होते हैं ॥१२॥

इस प्रमाणसे बात होता है कि पुनश्च और बीचोंकी जो परित्यक्तकर्म क्रिया होती है वही भी उचीका विधेय है। इनकेय् यहाँ भी जो प्रति समय परित्यक्तकर्म परिणाम होता है उसका बाह्य हेतु काज है तथा उसक क्षेत्रसे क्षेत्रान्तरका होनेसे बाह्य हेतु बर्गव्यय है।

इस प्रकार एक विवेचनसे वह प्रतीति ठिठ हो जाता है कि बीच और पुनश्चान भी जो क्रियाकर्म्य परिणाम और मातृकर्म्य परिणाम होता है वह सब क्षणिक पर्यायके अन्त ही होता है। इनमें दोनों प्रकारके परिणामके कारण से परमाणु मिश्रण इत्युक्त बनते हैं। अन्त परमाणुकोके स्वयं बननेका भी नहीं उचीका है। मिट्टी उसका अद्वय नहीं। अपनी क्रियाकर्म्य या मातृकर्म्य पर्याय उत्पत्तिमें वह बिना समय क्षेत्रान्तरित क्षेत्रेय्य या विषय स्वासावि कर्मेय्य काजका उपादान होती है उस समय वह अपने परिणामके अनुसार प्राबोदिक या वैधुसिक बाह्य निमित्तको प्राप्त कर स्वयं परिणमती रहती है।

मुद्रितोपपन्न यदि कोई मिट्टी बाह्यकी प्रति समय होनेवाली इस आन्तरिक क्रियाकर्म्य और मातृकर्म्य उत्पन्न दोष्यताको न जानकर केवल बाह्य सामग्रीके आधारसे उसमें होनेवाले कार्योंके विधि करता है तो वह वस्तुता एकान्तसे व्यवहार पक्षका बाह्य ही होनेसे कार्य-कारणपरम्पराके प्रति अनभिज्ञ ही रह्य जायगा। स्पष्ट है कि मिट्टीका क्षेत्रसे पुनश्चकारको निमित्त कर क्षेत्रान्तरित होना बाह्यको निमित्त कर विषयक परिणमता पुनश्चकार, बाह्य बीचोंकी निमित्तकर स्वासाविक्रय परिणमते हुए बटकर बनना वा हवाविधो निमित्त कर अपने मायामें विद्यमान होना बाह्यक जिस समय को भी क्रियाकर्म्य या मातृकर्म्य परिणम होता है वह उस उस समयके उपादानके अनुसार ही होता है और वह उस समय निमित्त व्यवहारके दोष्य बाह्य सामग्री भी उस उस परिणामके अनुसार विद्यती है। किसी भी द्रव्यमें ऐसा एक भी परिणाम नहीं होता जो प्रति समय होनेवाले परिणामकर्मके अन्तर्गत न जाता हो। एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें किसी प्रकार की करामात कर सके ऐसा वा मिश्रणमें सम्भव नहीं है। एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें करामात करता है वह कबना तो अतिवृत्ती बाध है ऐसी करामात तो एक ही द्रव्य भिन्न समयमें स्थित होकर उससे भिन्न समयके कार्यकी अपेक्षा स्वयं अपनेमें नहीं कर सकता। उदाहरण विषयक वस्तुता ऐसा ही स्वभाव है, उसमें बारा क्रिया। प्रत्येक उत्पन्न-व्ययकर्म्य परिणाम अपने अपने कार्य हीता है इसके लिए प्रयत्नकार माया १६ को मायामें अनुवचनकृत टीका द्रव्य है। वही क्रिया है—

तथैव ते परिणामाः स्वावसरे स्वकृप-एकक्याम्बापुलान्भीषकप्रवासवन्न वरसरापुनश्चैवमिदं-प्रवाहपुलान्भीषकप्रवासवन्न समुत्ति-वदिस-प्रौढावदिसप्रवासवन्न धारणति ।

इसी प्रकार वे परिणाम अपने कार्यमें स्व अपने उत्पन्न और पुनश्च-उत्पन्न विनष्ट होनेके कारण तथा उर्वर परस्पर अनुवृत्तिसे सुनिष्ठ एक प्रवाहपक्षेकी अपेक्षा अनुपान-वर्धन होनेके कारण उत्पत्ति संसार और प्रौढावदिसकी धारण करते हैं।

इस उन्मेषमें आया हुआ 'स्वारसर' पद ध्यान देने योग्य है। जब कि द्रव्य-पर्यायात्मक प्रत्येक उपादान अपने प्रतिनियत कार्यका पूरक है और उस ही उत्पत्तिमें प्रतिनिगत बाह्यसामग्रीका ही योग मिश्रता है, ऐसी अवस्थामें प्रत्येक कार्य प्रतिनियत कालमें ही होता है यही उचित घटनसे सुनिश्चित ज्ञात होता है। आगममें तो इनमें नन्देह करनेके लिए कोई गुमाश्श रगती नहीं, तर्क और अनुभवमें भी यही सिद्ध होता है। विशेष स्पष्टीकरण में विस्तारसे किया है।

जब यह प्रत्येक कार्यके प्रति बाह्य सामग्रीका उपयोग जानना चाहता है या उसका यह उपयोग तो कालमें नहीं हो सकता कि यह अपने ही मिन दूसरे द्रव्यके कार्यको स्वयं कर्ता बनकर उत्पन्न करे। हाँ वनता इनका उपयोग अवश्य है कि उससे हमें दूसरे द्रव्यमें उन समय होनेवाले कार्यकी सूचना अवश्य मिल जानी है। इसमें हम यह जान सकते हैं कि इस समय इस प्रकारका उपादान होकर इस द्रव्यमें अपना यह कार्य किया है। कोई भी अवस्थानों रागो मनुष्य जितने रूपमें इस व्यवस्थाको जानता है उतने रूपमें यह बाह्यान्तर सामग्रीको विरुद्ध और योगक्रियारूपसे जुटानेका प्रयत्न अवश्य करता है। बाह्यान्तर सामग्रीका उचित विरुद्ध और योगक्रियारूपसे अनुकूल योग मिलना और न मिलना उसके हाथमें नहीं है। इच्छानुसार बाह्यान्तर सामग्रीका योग मिल गया तो रागवश अपनी सफलता मानता है, अन्यथा रोदधिन होता है। वह जानता है कि जम्बू कुम्भकार अच्छा घड़ा बनाता है। उसकी प्रार्थनाको कुम्भकार स्वीकार भी कर लेता है। वह वैसी योजना भी करता है, फिर भी उसकी इच्छानुसार घड़ा नहीं बनता या बनता ही नहीं। क्या ? इसलिए नहीं कि बाह्य सामग्री नहीं थी। वरिष्ठ इसलिए कि मिट्टीकी उस समय घटरूप परिणामनेकी द्रव्य पर्यायिका उपादान योग्यता ही नहीं थी। कुम्भकार विचारों या अन्य बाह्य-सामग्री उममें गया कर सकते थे। इसीको कहते हैं उपादानके कायमें निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य-सामग्रीका अकिञ्चित्करण। ऐसी अवस्थामें अपर पक्ष ही बतलावे कि अपर पक्षने अपनी कल्पनासे जो समस्याएँ पड़ी की हैं वे हमारे निश्चयनसे किये गये इस कथनका कि 'उपादानसे ही कार्य उत्पन्न हो जाता है निमित्त तो वहाँपर अकिञ्चित्कर ही बना रहता है।' स्पष्टन करती है या मण्डन। विचार कर देखा जाय तो अपर पक्षने जो समस्याएँ पड़ी की हैं उसे हमारे उचित कथनका मण्डन ही होता है, स्पष्टन नहीं।

हमने अपने पिछले उत्तरमें लिखा था कि 'लौकिक उदाहरणोंको उपस्थित कर अपनी चित्तवृत्तिके अनुसार कार्यकारणपरम्पराको विटलाना उचित नहीं है।' तथा इसी प्रसंगमें हमने समयसारकलशका 'आसमारत एव धावति' इत्यादि कलश भी उपस्थित किया था।

इसपर अपर पक्षका कहना है कि 'लोकमें अधिकांश ऐसी प्रवृत्ति देखी जाती है कि प्राणी मोहकर्मके उदयके वशीभूत होकर अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपने अन्दर अहंकारका विकल्प पैदा करता रहता है जो मोहभाव होनेके कारण वन्धका कारण है, अतएव त्याज्य है। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका ज्ञान होना असत्य है। यदि अपने निमित्तसे होनेवाले कार्योंमें अपनी निमित्तताका ज्ञान भी असत्य हो जाय तो फिर मनुष्य किसी कार्यके करनेमें प्रवृत्त भी कैसे होगा ? कुम्भकारको यदि समझमें आ जाय कि घड़ेका निर्माण खानमें पड़ी हुई मिट्टीसे अपनी क्रमवर्ती क्षणिक पर्यायिके आधारपर स्वतः समय आनेपर हो जायगा तो फिर उसमें तदनुकूल पुरुषार्थ करनेकी भावना ही जागृत क्यों होगी?' आदि।

समाधान यह है कि किस कार्यमें कौन निमित्त है इसका ज्ञान होना अन्य बात है और उपादानको मात्र द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप स्वीकार करके जब जैसे बाह्य निमित्त मिलते हैं तब उनके अनुसार कार्य होता है

ऐसा मानना सम्यक् बात है। कोई भी समस्तसार कुम्भकार बटनिर्मितका विकल्प भी करता है तबनुकूल व्यापार भी करता है और इसके लिए बटके दोष मिट्टीका परिग्रह भी करता है। तबनुकूल बानेके व्यापारमें भी जुटता है पर उसे यह ज्ञान होता है कि यह मिट्टी बटपथमसे परिष्कृत होनेवाली होयो तो ही होनी मैं तो निमित्तमान है और बटकार्यमें तब निमित्तमान है जब मिट्टी स्वयं बटकार्यके समुच्च हो। मिट्टीके समुच्च निमित्त होते समय उसे अपने बटपथक बोधोत्तरित होनेमें निमित्त होते समय तथा जब और मिट्टीके सर्वोच्च बानिमें निमित्त होते समय जो घेरे मलमें बट बनानेका विकल्प है और उस विकल्पको ध्यानमें रखकर जो मे अपनेको वर्तमानमें बट बनानेका निर्माता कहता है वह कैबल भाषी नैवमन्यकी अपेक्षा बटपथक व्यवहार बचन ही कहता है। इस प्रकार बिले मृत्यार्थका ज्ञान है नहीं बनेक बटपथ विकल्पोसे अपनी रक्षा कर सकता है, अन्य नहीं और वह ही अनेक बटपथ विकल्पोंको निमित्त कर होनेवाले व्यवहारे अपनी रक्षा कर सकता है, अन्य नहीं। मिट्टी ही स्वयं बट बनती है, अन्य नहीं। पर वह किंचित व्यवस्थामें बट बनती है इसे बिनेकी बन्धी तरह जानते हैं। बिनेकी यह भी बन्धी तरह जानते हैं कि बटपथमके समुच्च हुई मिट्टी हो बटका उत्पादन है, जानमें नहीं हुई मिट्टी नहीं। यदि कोई कुम्भकार जानमें नहीं हुई मिट्टीको वर्तमानमें बटका उत्पादन समझ के ता अपनी ऐसी छोटी समझके लिए स्वयं व्यवसाय करना पड़ेगा या वह निर्बल कर ल कि इसे घेटी हस्तमुसार परिचयना पड़ेगा तो भी उसे कदापि व्यवसाय करना पड़ेगा।

कोई मूढ़ ज्ञान बध्यापकके मुखसे पाठ सुने लगकी सेवा करे, 'न हि कुलसुपकारं इत्यादि बचनका अक्षरब' पाठन करे परन्तु स्वयं बध्यापक न करे तो वह मूढ़ ही बना रहेगा स्वयं विद्वान् न बन सकेगा। बध्यापक तो तब निमित्तमान है जब वह ज्ञान अपनी मळताको छोड़ कर स्वयं बध्यापकके समुच्च होता है। इसी प्रकार प्रकृतमें जानता बाह्य।

कुम्भकारपथि तब निमित्तमान है जब मिट्टी स्वयं अपने उत्तरोत्तर होनेवाले परिणामों द्वारा स्वयं बट परिणामके समुच्च होकर बटपथ परिचयती है। अगर पहले बिलेने उदाहरण बिले है वे सब कौटुम्बिक इसलिए हैं, क्योंकि वह पथ अपनी रक्षिते उत्पादनको एक इच्छाप्रत्ययवृत्तिक विच्छेद करे बाधन विच्छेद करण चाहता है और उसे बाधन बध्यापक कर्मकारणमापकी व्यवस्था बनाना चाहता है। एतद् है कि अगर पहले अथ संसार पथ इत्यादि कथनके आधार पर जो विचार प्रस्तुत किये हैं वे कार्य-कारणमापकी मर्बा व्यवस्थाकी रचय नहीं करते मठा व्यापक है। यद्यपि ज्ञान कथनका बाधन अन्ततमका उच्छेद करनेवाला होनेके बलित्व है, परन्तु यदावर हमने प्रकृतमें प्रयोजनीय बाधन इतना बाधन किया है। उत्सका बाधन व्यर्थ प्रवृत्त करने पर तो भी इस कार्यमें निमित्त है यह विकल्प भी बाधनका कर्ता होनेसे ही है। यह बीच धुपानेके परिग्रहद्वारा स्वयं ज्ञानपथ होकर व्यवहारे मुक्त हो जान तब तो कहना होगा कि हमने बाधनविच्छेद ही बाधनकार कर लिया। नहीं इस विच्छेदको त्याग करी। अस्तु,

हमने अपने निम्नले उत्तरमें उदाहरणबध अन्तरोधबधन' का बाधन स्पष्ट किया था। अगर पथका कहना है कि 'यह उत्तर पथनि निमित्तज्ञानसे उत्पन्न नहीं होती ऐसा निमित्त तो ज्ञान वाक्यसे नहीं किया जा सकता है। अपने इसी कथनकी पुष्टिमें अगर पहले 'बचनसाधनार्थप्रवृत्तानिर्दिष्टा (अध ५ २१) इत्यादि बचन भी उद्धृत किया है।

यद्यपि अगर पहले इस बचनको अपने पक्षमें समझ कर उपस्थित किया है परन्तु इसके बचन पर प्रकाश पड़नेमें बड़ी प्रयासता विकसी है इसमें शक्य नहीं, क्योंकि हमने एक इच्छाप्रत्ययवृत्तिनी उत्पादन

न कहकर अपने पूर्व (अन्तर पूर्व) परिणामको उपादान कहा गया है। यहाँ पर 'पूर्वस्वपरिणाम' पदसे जहाँ असाधारण द्रव्यप्रत्यासत्तिका ज्ञान हो जाता है वहाँ समनन्तर पूर्व पर्यायप्रत्यासत्तिका भी ग्रहण हो जाता है। ऐसी अवस्था में 'प्रत्येक समयमें उस उभय पर्याय युक्त द्रव्य अगले समयका उपादान होता है और जिसका वह उपादान होता है उससे अगले समयमें उसी कार्यको जन्म देता है तथा कार्यकालमें बाह्य सामग्रो भी उसीके अनुकूल मिलती है' इस तथ्यको पुष्टि होकर प्रत्येक कार्यका स्वकाल निश्चित हो जाता है। अगर पक्ष यदि इस तथ्यको स्वीकार कर ले तो प्रत्येक कार्यमें निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रो का क्या स्थान है इसका निर्णय करनेमें आसानी जाय।

आगममें 'बाह्य दण्डादिमापेक्ष मिट्टी ही स्वयं' ऐसा कथन आता है। इस परसे अगर पक्षका स्थान है कि उपादानको निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रोको तबतक प्रतीक्षा करनी पड़ती है जबतक वह प्राप्त न हो जाय। किन्तु देखना यह है कि आगममें 'बाह्य दण्डादिमापेक्ष' यह या इसी प्रकारके अन्य वचन किस दृष्टिसे लिगे गये हैं। क्या कोई भी वस्तु अपना कार्य करते समय सहकारी मानकर अन्य बाह्य सामग्रोको प्रतीक्षा करती है या वह नयवचन है? जो मान इस बातको सूचित करता है कि अमुक प्रकारके कार्यमें अमुक प्रकारकी आभ्यन्तर उपाधिके साथ अमुक प्रकारकी बाह्य उपाधि नियममें होती है। आगम (पवास्ति-काय गा० १००) में व्यवहारकालको 'परिणामभव' कहा है। इसको व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

तत्र व्यवहारकालो निश्चयकालपर्यायरूपोऽपि जीव-पुद्गलानां परिणामेनावच्छिद्यमानत्वात्तत्परिणाम-भव इत्युपगम्यते। जीव पुद्गलानां परिणामस्तु बहिरगनिमित्तभूतद्रव्यकालसहाये सति सम्भूतत्वाद् द्रव्य-कालसम्भूत इत्यभिधीयते। तत्रेदं तात्पर्यम्—व्यवहारकालो जीव-पुद्गलपरिणामेन निश्चीयते, निश्चय-कालस्तु तत्परिणामान्वयानुपपत्त्येति।

वहाँ व्यवहारकाल निश्चय कालकी पर्यायस्वरूप हो कर भी जीवों और पुद्गलोंके परिणामसे ज्ञात होनेके कारण 'वह जीवों और पुद्गलोंके परिणामसे उत्पन्न होता है' ऐसा कहा जाता है। तथा जीवों और पुद्गलोंका परिणाम तो बहिरग निमित्तभूत द्रव्यकालके सद्भावमें उत्पन्न होनेके कारण 'द्रव्यकालसे उत्पन्न हुआ है' ऐसा कहा जाता है।

पवास्तिकाय गाथा २३ की टीका में आचार्य अमृतचन्द्र इसी विषयको स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

यस्तु निश्चयकालपर्यायरूपो व्यवहारकालः स जीव-पुद्गलपरिणामेनाभिव्यज्यमानत्वात्तदायत्त एवाभिगम्यत एवेति।

और जो निश्चयकालकी पर्यायरूप व्यवहारकाल है वह जीव-पुद्गलोंके परिणामसे अभिव्यज्यमान होनेके कारण उस (जीव-पुद्गलोंके परिणाम) के अधीन ही है ऐसा ज्ञात होता ही है।

अब देखना यह है कि यहाँ पर जो व्यवहारकालको जीव-पुद्गलोंके परिणामसे उत्पन्न होनेवाला या उनके परिणामके अधीन कहा गया है वह एक समयमात्र व्यवहारकाल कितना है इस बातका ज्ञान करनेके अभिप्रायसे कहा गया है या यथाथम व्यवहारकालकी उत्पत्ति जीव-पुद्गलोंके परिणामसे होती है यह जतानेके लिये कहा गया है। दूसरा पक्ष तो ठीक नहीं, क्योंकि स्वयं आचार्यने पूर्वोक्त उल्लेख द्वारा उसका निषेध किया है। प्रथम पक्षके स्वीकार करने पर यही सिद्ध होता है कि किस कार्यके होनेमें कौन बाह्य वस्तु निमित्त व्यवहारको प्राप्त होती है या जिस समय जो भी कार्य होता है उसका ज्ञान बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिके

द्राघ होनके कारण उनके साथ करके व्यवस्थाविरोधका ज्ञान करनेके लिए व्यवहारमय अवसर समय विमिच्छासंग' या 'वाद्यव्यवस्थितिमिच्छासंग' इत्यादि कला क्रिया भया है ।

किसी भी कार्यमें अन्य किसीकी अपेक्षा रहती हो ऐसा तो वस्तुका स्वरूप ही नहीं है, वह तो स्वतः सिद्ध होगा है । उदाहरणके लिए सबसत्त्वका वस्तुको जोड़िए । वस्तुका यह स्वरूप ही तो नियमसे परिमलेख है । फिर भी वस्तुमें वस्तुत्व बचकी सिद्धि स्वचतुष्टयकी अपेक्षा की जाती है और नास्तित्व बचकी सिद्धि पर चतुष्टयकी अपेक्षा की जाती है । इसका अर्थ यह नहीं कि प्रत्येक वस्तुमें वस्तुत्व बच स्वचतुष्टयकी अपेक्षा रहता है और नास्तित्व बच परचतुष्टयकी अपेक्षा रहता है । यदि ऐसा माना जाय तो सबसत्त्वका वस्तु ही नहीं बनेगी । अतः प्रत्येक वस्तुको सबसत्त्वका परिमलेख स्वतःसिद्ध मानना चाहिए । यही कला परमार्थ सत्य है, अन्य सब व्यवहार है । उही प्रकार प्रकृतमें चलना चाहिए ।

यही कारण है कि कर्ता, कर्म और क्रिया इन तीनोंमें वस्तुमतेसे अनेक सुचित करके परमात्मन इव परमार्थ सत्यका उद्घाटन किया है कि जिस समय वस्तु जिसरूप परिचयमें है वह तत्मान होती है । इसे विवक्षय कला कहनेका यही कारण है । किन्तु समयसेबेध किन तमन प्रत्येक वस्तु किन रूप परिचयमें है इसकी सिद्धिक उपलब्ध क्या यह वचनके लिए क समयमें बाह्य और आन्तर उपस्थिते आधारके उसकी सिद्धि की गई है और यह कहा गया है कि जिस बाह्य और आन्तर उपस्थिते धातु जिस नाम इच्छा आत्म-व्यतिरेक मिले उसे उसका कारण कहना चाहिए । और इसी विमिच्छाको आत्मन रक्षक आत्ममें यह वचन उपलब्ध होता है कि—'वदन्तरे वदन्तरे वदन्तरे वदन्तरे वदन्तरे' । स्पष्ट है कि कार्यकी सिद्धि की विवक्षामें 'कर्मव्यतिरेकसंग' इत्यादि वचन प्रयोगवान् है, स्वरूपके उद्घाटनमें नहीं । विवक्षयन वचन स्वरूपका उद्घाटन करता है, इसीलिए यथार्थ है और व्यवहारमय वचन स्वरूपका उद्घाटन न करके उसका कर्ता परको कहता है, इसीलिए उपपत्ति है । इसमें श्रेयविषयमें वदन्तरे व्यवहार वचनका तथा सर्वथा श्रेय विवक्षामें वदन्तरे व्यवहार वचनका दोनोंका परिग्रह हो जाता है । यह धारणा कलाकी अनेकें सुजाता है । इसे स्पष्टरूपसे समझनेके लिए अगर पक्ष आत्ममीमाणा कारिका ७१ और उसपर किसी गई कहसती तथा कहसती टोका पर बुद्धिपाठ करेया ऐसा हवे विस्वास है ।

आचार्य कुलकुलने 'जीवपरिचयमह' यह वचन इसीलिए नहीं किया है कि जीवके परिचय कर्मको उत्पन्न करते हैं और कर्म जीवके परिचयको उत्पन्न करते हैं । किन्तु जिस जीवके परिचयके साथ कर्मकी और जिस कर्मपरिचयके साथ जीवपरिचयके होनेकी बाधा व्यतिरेक है यात्र इसकी सिद्धि इन वचन द्वारा की गई है और उही यथार्थताका ज्ञान करते हुए अबकी पाठमें यह किन्तु किया है कि कर्म जीवपरिचयको उत्पन्न नहीं करता और जीव कर्मपरिचयको उत्पन्न नहीं करता । जो विषयकी सिद्धिक हेतु है इसमें विमिश्र व्यवहार करना अन्य बात है और उही उद्देश्य यथाक कर्ता यात्र वैतना अन्य बात है । यह तो वह-विमिश्र है ।

इसी प्रसंगमें अगर पक्षमें लिखा है कि—'अर्धवशात्तरेषो जीवको बच वैसा घटीर मिथ्या है तब इसे उद्देश्य परिचयका पड़ता है । और साथ ही इसे आत्म कला वचनका यह यह भी किन्तु किया है कि इसे इन हीकार करते हैं । इसका हमें आत्ममें है । वास्तवमें यह समाप्त कला नहीं है । किन्तु अगर पक्षकी उक्त आत्मताका सम्बन्ध उद्देश्य है जिसका निर्देश अगर पक्षमें इसी प्रसंगके हीटोम जीवके समय अरनी प्रति-संक्रममें किया है तो इस प्रकार है—'सीटो वत यह है कि अर्धवशात्तरेषो जीव घटीर परिचयके अने

बड़े होनेसे आकारमें छोटा-बड़ा बन जाना है । यदि जीवको शरीरके प्रभावमें रहित माना जायगा तब यह बात भी नहीं बन सकेगी और इस प्रकार आगमका विरोध होगा ।'

अपर पक्षने यहाँ पर अन्य जितना कुछ लिखा है उसमें ऐसी कोई नई बात नहीं जिम पर विशेष ध्यान दिया आय । अन्वय-व्यतिरेकके आवार पर शरीरादि बाह्य सामग्रो का कार्यके प्रति क्या स्थान है इसका विस्तारके साथ खुलाना हमने किया ही है । अपर पक्ष यदि आगमको हृदयगम करके विवाद समाप्त कर ले तो उसका हम स्वागत ही करेंगे । निमित्त व्यवहारके योग्य पर द्रव्य दूसरे द्रव्यके कार्यमें यत्किञ्चित् भी सहकारिता करता है ऐसी मान्यता ही मिथ्या है । आगमकी ऐसी ही आज्ञा है कि—

एव च सति सृत्तिकायाः स्वस्वभावानतिक्रमान्न कुम्भकार कुम्भस्योत्पादक एव, सृत्तिकैव कुम्भ-
कारस्वभावमस्पृशन्ती स्वस्वभावेन कुम्भभावेनोत्पद्यते ।

—समयसार गा० ३७२ आ० अमृतचन्द्रकृत टीका

ऐसा होने पर मिट्टी अपने स्वभावको उल्लघन नहीं करती, इसलिए कुम्हार घटका उत्पादक ही नहीं है, मिट्टी ही कुम्हारके स्वभावको स्पर्श न करती हुई अपने स्वभाव कुम्भरूपसे उत्पन्न होती है ।

यदि अपर पक्ष 'जब कुम्हार घट बनानेका विकल्प कर रहा था तथा उसके अनुकूल व्यापार कर रहा था उस समय मिट्टी स्वयं घटरूप परिणामी इतना ही सहकारिताका अर्थ करता है तो बात दूसरी है । आचार्यानि इसे ही कालप्रत्यासत्ति शब्द द्वारा स्वीकार किया है ।

अपर पक्षने 'तादृशी जायते बुद्धि' इस वचनकी पेटभर आलोचना करते हुए इसे जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध घोषित किया है, इसे उस पक्षका अतिसाहस ही कहा जायगा । इस सम्बन्धमें उस पक्षका कहना है कि—'पक्षमें कार्यके प्रति भवितव्यताके साथ-साथ कारणभूत जिन बुद्धि व्यवसाय आदिका उल्लेख किया गया है उनकी उत्पत्ति अथवा सम्प्राप्तिको उसी भवितव्यताकी दया पर छोड़ दिया गया है जो इस कार्यकी जननी है । वस । यही उसमें असंगति है और इसलिए वह जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध है ।'

इस सम्बन्धमें हम अपर पक्षसे अधिक क्या कहे, इतना ही कहना चाहते हैं कि वह पक्ष व्यामोहमें पड़कर यदि ऐसी गैरजिम्मेदारीकी टीका न करता तो यह जैन सस्कृतिकी सबसे बड़ी सेवा होती । इसे जैन परम्पराके आधारस्तम्भ भगवान् अकलङ्कदेवने एकान्त पुरुषवादका निषेध करनेके प्रसंगसे उद्धृत किया है इसे नहीं भूलना चाहिए । और जब उन जैसे समर्थ आचार्यने इसे उद्धृत किया है तो इसमें सन्देह नहीं कि उन्हें इसमें जैन मान्यताके समग्र बीज दृष्टिगत हुए होंगे । प्रत्येक कार्यके प्रति जितने भी कारण स्वीकार किये गये हैं उनमें भवितव्यता या योग्यता मुख्य है, क्योंकि वह कार्यको उत्पन्न करनेके लिए द्रव्यगत आन्तरिक शक्ति है । इसी तथ्यको स्वामी समन्तभद्रने स्वयम्भूस्तोत्रमें इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

अलघ्यशक्तिर्भवितव्यतेय हेतुद्वयाविष्कृतकार्यलिङ्गा ।

अनीश्वरो जन्तुरहक्रियातै सहत्य कार्येष्विति साधवादी ॥३३॥

हेतुद्वयसे उत्पन्न हुआ कार्य जिसकी पहिचान है ऐसी यह भवितव्यता अलघ्यशक्ति है । फिर भी मैं करता हूँ ऐसे अहंकारसे पीडित यह प्राणी सब सहकारी कारणोंको मिलाकर भी कार्योंके सम्पन्न करनेमें अनीश्वर-असमर्थ है यह आपने ठीक ही कहा है ॥३३॥

आचार्य समस्तब्रह्मे इत्येवं तादृशी जायते इह स्वीकृतके समान भवितव्यता'पर ही धोर किया है ।
और देखिए—

तत्रापि हि कार्त्तव्यं कार्येणानुपक्रियमाणं वाच्यं प्रतिनिवर्त कारमुत्पादयति वाच्यत्वं कस्मान्नो
त्याप्यतीति श्रेय धोम्वतैव धारयम् ।

—प्रमेयक्रमकमार्तक पृ २१७

उत्तमें भी कारण कार्यहि अनुपक्रियमाण होता हुआ जब तक वह प्रतिनिवर्त कार्यको उत्पन्न करता है
तब तक सबको उत्पन्न नहीं करता ऐसा प्रसन्न होने पर आचार्य कहते हैं कि मोक्षता ही धारण है ।

इसमें भी 'तादृशी जायते' इत्यादि स्वीकृतके समान भवितव्यता पर ही बल दिया गया है । और
देखिए—

चतुरंगवर्गं कस्य पुत्रा मित्राणि पौत्रवम् ।
कनककुलादेवमात्रं पात्रौचयक परम् ॥
देवे तु विक्रमे काक-पौत्र्याभिर्विरचकः ।
इति ब्रह्मवन्दे विज्ञिस्तत्त्वमिति नाम्मया ॥

इस ओकमें जब तक देव (भवितव्यता) का उल्लेख बल है तभी तक चतुरंग सेना राज पुत्र
मित्र और पौत्र्य ये कर्मिष्ठ हैं । इसके अभावमें काक और पौत्र्य आदि सब निरर्थक है ऐसा जो विद्वान् जब
कहते हैं वह यथार्थ है, जल्पना नहीं है ।

—हरिबन्धपुण्य तर्क ५२ स्तो ७१-७२ ।

इसी हरिबन्धपुण्यमें और देखिए—

दिव्यं ब्रह्ममात्मनो धारयन् तदा सुरि ।
पूर्वं क्वापि गता देवा दुर्गमा भवितव्यता ॥

उत्त तकब हरिकण्ठपुटीके दिव्य अग्निसे ब्रह्मे समय भिन्नबन्धे देव कहीं भी बने बने । भवितव्यता
दुर्गिहार है ॥ धर्म ७७ ११ ॥

देखिये इसमें भवितव्यताको दुर्गिहार कहा गया है । क्या अगर पक्ष यह ब्रह्ममैत्री कृत्य करेवा कि
भट्टाकर्षकदेवने 'तादृशी जायते' इत्यादि स्वीकृतको अनुवृत्त कर उध द्वारा हार्तिरसपुराणके इस कथनसे अन्य
नहीं क्या बात कही है ? जिससे कि अगर पक्षको यह स्वीकृत अत्यधिक कठका । वास्तवमें देवा ज्ञाय तो उध
स्वीकृतमें जैन माय्यताका धार गरा हुआ है । उध द्वारा पुण्यार्थ तथा अन्य साधन धामनीको अस्वीकार नहीं
क्रिया गया है । वे सब भवितव्यताके अनुगार मित्रते हैं यही उत्पन्न उध द्वारा बोधित क्रिया गया है । किन्तु
अगर पक्षको यही दृष्ट नहीं है क्योंकि यह वैषम्य बाह्य साधन धामनीके ब्रह्मपर ही कार्यनी उत्पत्ति
को स्वीकार कराना चाहता है, इसके लिए उधको ओरसे कथायानके स्वरूप पर भी प्रबल प्रहार किया गया
है । ऐसी अवस्थामें उधके द्वारा भट्टाकर्षकदेव जैसे तर्क आचार्य द्वारा स्वीकृत उध स्वीकृतको यदि जैन
संस्कृतिके विरुद्ध बोधित क्रिया जाय तो इसमें अन्तर्होने ऐसी भी है बात नहीं ।

स्वामी समस्तब्रह्मे अपनी आत्मनीयात्वाने 'देव' और 'पुत्रपार्षक' वृद्ध और वृद्ध साधनीके
आधारसे अविच्छिन्न अनेकान्वर्ग व्यापार की स्थापना की इन्होंने समझे नहीं । पर उधका 'तादृशी जायते

इत्यादि श्लोकके कथनके साथ विरोध कहाँ है यह हमारी समझमें नहीं आया । यदि आप्तमीमांसाके कथनका उक्त श्लोकके कथनके साथ विरोध है ऐसा माना जाय तो स्वयम्भूस्तोत्र, प्रमेयकमलमार्तण्ड तथा हरिवंशपुराणके जो प्रमाण हम अभी दे आये हैं उनके कथनके साथ भी आप्तमीमांसाके उक्त कथनका विरोध मानना पड़ेगा । क्या अपर पक्ष इसे स्वीकार करेगा ? वह इसे स्वीकार करे या न करे । किन्तु उस पक्षके इस आचरणमें जो स्थिति उत्पन्न हो गई है उसका स्पष्टीकरण करना अपना कर्तव्य समझकर यहाँ हमने उसे स्पष्ट किया है ।

अपर पक्षकी ओरसे यहाँपर जो ८८, ८९, ९० और ९१ इन चार कारिकाओंका आशय दिया गया है उसमेंसे किसी कारिकाके आशयमें यद्यपि विप्रतिपत्ति हो सकती है पर उसकी हम यहाँ विशेष चर्चा नहीं करेंगे । यहाँ इतना अवश्य कह देना चाहते हैं कि अपर पक्षने जो 'मोक्षस्यापि' इत्यादि वचनको उद्धृत कर उस द्वारा जो मोक्षकी उभयकारणताका निर्देश किया है सो उस वचनमें वह उभयरूप कारणता उपचरित और अनुपचरित इन दोनों दृष्टियोंको ध्यानमें रखकर ही वर्णित की गई है । ऐसी उभयरूप कारणताका निषेध न तो हमने कहाँ किया ही है और न हो सकता है । चाहे अनन्त अगुरुलघु गुणोंका पङ्गुणी हानि-वृद्धिरूप कार्य हो या अन्य कोई कार्य हो, यह उभयरूप कारणता यथायोग्य सबमें पाई जाती है ।

अपर पक्षने 'तादृशी जायते' इत्यादि श्लोकपर इन बातोंको आधार बनाकर अपनी प्रतिशकाका क्लेवर पुष्ट किया है—

१ 'यह पद्य जैन सस्कृतिकी मान्यताके विरुद्ध क्यों है ?

२ और यदि विरुद्ध है तो फिर श्री अकलकदेवने इसका उद्धरण अपने ग्रन्थ अष्टशतीमें किस आशयसे दिया है ?

३. तथा जैन सस्कृतिमें मान्य कारणव्यवस्थाके साथ उसका मेल बैठता है तो किस तरह बैठता है ?

४ इतना ही नहीं, इसके साथ हमें इस बातका भी विचार करना है कि इसकी सहायतासे श्री प० फूलचन्द्रजी और आप कारणव्यवस्थासम्बन्धी अपने पक्षकी पुष्टि करनेमें कहाँतक सफल हो सके हैं ?

१ प्रथम प्रश्नकी व्याख्या करते हुए अपर पक्षका कहना है कि 'उक्त पद्य उसका हमने जो अर्थ किया है उसके आधारपर प्राणियोंकी अर्थसिद्धिके विषयमें जैन सस्कृति द्वारा मान्य दैव और पुरुषार्थकी सम्मिलित कारणताका प्रतिरोध ही करता है ।'

समाधान यह है कि उक्त पद्यमें मात्र प्रत्येक कार्यकी वाह्याभ्यन्तर सामग्री किस आधारपर मिलती है इतना ही विचार किया गया है, अतः उससे गौण-मुख्यभावसे अर्थसिद्धिमें दैव और पुरुषार्थको एक साथ स्वीकार करनेमें कोई बाधा नहीं आती, अतः यह जैनदर्शन (जिसे अपर पक्ष जैन संस्कृति कहता है उस) का पोषक ही है । इसका अर्थ भी इसी आशयसे किया गया है । स्पष्ट है कि उक्त श्लोकमें जो अर्थ सन्निविष्ट है उसका जैनदर्शनके साथ निर्विवादरूपसे अविरोध ही सिद्ध होता है । अतः उसे प्रमाणरूपमें उपस्थित करना सर्वथा उचित है ।

२ दूसरे प्रश्नकी व्याख्या करते हुए अपर पक्षका कहना है कि 'उक्त पद्य साक्षान् अपने पक्षकी पुष्टि करता है इस आशयसे भट्टाकलकदेवने उसे उपस्थित न कर केवल पुरुषार्थसे अर्थसिद्धि माननेवाले दर्शनका खण्डन करनेके अभिप्रायसे उसे उपस्थित किया है ।'

समाधान यह है कि एकान्त पुरुषार्थशास्त्रके निरस्तनके बिना आचार्योंने उसे प्रमाणरूपमें उपस्थित किया है इसमें संशय नहीं। किन्तु वे मान उसे कोकोनित मानते रहे इस बातका उनके समक्ष कथने सम्भल नहीं होता। उन्होंने सो उसे मान्य रखा ही। 'इति प्रतिज्ञेः किञ्चन आचार्य विद्यालम्बिते नौ उच्यते प्रामा-
निकतापर अपनी मुहर लगा दी। यह प्राचीन किसी वैनाचार्यका ही वचन है कोकोनित नहीं यह उसको रचनासे ही सिद्ध होता है। कर्मका नियामक उपादान ही होता है, बाह्य सामग्री नहीं ऐसा हमारी समस्त-
पद्धति भी अभिप्राय है। वह केन्द्र है। उसीके आधारपर कार्य-कारणमात्रका पूरा चक्र घूमता है।

उक्त श्लोकमें बुद्धि व्यवसायविकी उत्पत्ति विवक्षित भवितव्यतासे होती है यह नहीं कहा है, बरिक्त यह कहा है कि वैसी भवितव्यता होतो है वैसी बुद्धि हो जाती है। पुरुषार्थ भी उसीके अनुकूल होता है और बाह्य साधनसामग्री भी उसीके अनुकूल मिलती है। अगर पक्षका उक्त श्लोकमें प्रयुक्त हुए शब्दोंको ध्यानमें रखकर हो उसकी व्याख्या करनी चाहिये। अपनी दृष्टानुसार कुछ भी अर्थ करके उसे उक्त श्लोकका अर्थ नदत्तन यह विद्वत्सम्मत मान नहीं कहा जा सकता। प्रतिनियत कार्यकी भवितव्यता एक वस्तु है और उसका साथ उस कार्यकी अन्य साधन सामग्री दूसरी वस्तु है। सब अपने अपने प्रतिनियत कारणोंसे उत्पन्न होकर भी उनका प्रतिनियत भवितव्यताके साथ ऐसा सहज योग बनता है जिससे प्रत्येक समयमें प्रतिनियत कार्यकी उत्पत्ति हो हुआ करती है यही उक्त श्लोकका भाव्य है।

समय उपादान प्रतिनियत कार्यको अपनेसा प्रतिनियत पर्याययुक्त इन्द्र है। वह सब कहीं बनकर तमय होकर परिणमता है। बाह्य सामग्रीका आधार उससे सर्वथा विन्न अपनेमें ही हुआ करता है, इसलिए विश्वव-
न्मते हवाका यह किञ्चना सचवा उचित हो है कि कार्य केवल भवितव्यता (समय उपादान) से ही निम्न हो जाया करते हैं, निमित्त उसमें अधिकतर ही रहा करता है। जैसे उक्त श्लोक भवितव्यताके साथ बुद्धि बाबि अन्य साधन सामग्रीको सूचना देता है जैसे हमारे द्वारा उन्निष्ठित उक्त वाक्य में अन्य साधन सामग्रीकी सूचना स्पष्टतः व रहा है। पूरे वाक्यपर बुद्धिगत कोषिए। भवितव्यताके सिवाय अन्य सामग्रीमें व्यवहारसे निमित्तता स्वीकार करके ही वह वाक्य खिटा गया है। जैसे वह श्लोक अन्य बाह्य सामग्रीमें व्यवहारसे कारणताका निषेध नहीं करता उसे इस भी नहीं कर रहे हैं। हमारा और उक्त श्लोकका भाव्य एक ही है।

अगर पक्ष भवितव्यताके अनुसार सब साधन सामग्री मिलती है इसमें नहीं कहीं आशोचना भी है। उस इस बातसे बड़ा समता है कि उक्त श्लोकने अथ समस्त साधन सामग्रीको भवितव्यताकी दृष्टान्त प्रोक्त दिया है। किन्तु अगर पक्षको ध्यान रखना चाहिए कि वस्तुव्यवस्था ही ऐसी है। इसमें न उक्त श्लोकका दोष है और न उक्त रचयितावा ही। विवक्षित समयमें अथ विद्याको बुद्धि पढ़नेवाँ होतो है तो प्रत्य होता है कि उसी समय वैसी बुद्धि क्या हुई? अगर पक्ष रहेगा कि बाह्य-व्यवस्था सामग्रीके कारण। समस्त पुनः प्रत्य होता है कि उसी समय ऐसा बाह्यव्यवस्था सामग्री क्या मिली? अगर पक्ष रहेगा कि प्रत्य करनेसे। इसपर पुनः प्रत्य होता है कि उसका वैसा प्रत्य बाह्यव्यवस्था सामग्रीके अनुसार हुआ या उसके बिना हो गया? अगर अगर पक्ष नहीं तो वरुणा कि उस समय वैसा प्रत्य स्वयं नहीं ही गया किन्तु बाह्य व्यवस्था सामग्रीके अनुसार हुआ। इसपर प्रत्य होता है कि उस बाह्यव्यवस्था सामग्रीमें विवक्षित कार्यको तथा अन्य नापन सामग्रीके वेत परिणमनको भवितव्यता सम्मिश्रित है या नहीं? अगर पक्ष इसका निषेध तो कर नहीं सकता। अगर अगर पक्ष रहेगा कि भवितव्यताका अर्थ न उपादानात् है और वह अनेक योग्यता-
वाली होती है इसलिए कोय मागता कायकर परिवर्तने वह अन्य साधनसामग्रीपर अवलम्बित है। इसपर

पुनः प्रश्न होता है कि अन्य जितनी साधन सामग्री है वह भी प्रत्येक-प्रत्येक समयमें अनेक योग्यतावाली है, इसलिए उनमेंसे कौन योग्यता कार्यमें सहकारी बने इसे भी तो किसी दूसरी साधनसामग्रीपर अवलम्बित मानना चाहिए ? इसपर अपर पक्ष कहेगा कि अन्य साधनसामग्रीमें तो प्रतिनियत पर्याययोग्यतासे युक्त द्रव्य ही कारण होता है । तो इसपर आगमके अनुसार हमारा कहना है कि जैसे प्राप प्रतिनियत पर्याययोग्यतासे युक्त द्रव्यको अन्य सामग्रीके रूपमें कारण मानते हो वैसे ही प्रत्येक कार्यमें प्रतिनियत पर्याययोग्यतासे युक्त असाधारण द्रव्यको कारण मानो । इस प्रकार इतने विवेचनसे स्पष्ट है कि उक्त श्लोकमें जो भवितव्यताके अनुसार अन्य साधन सामग्रीका मिलना लिखा है वह यथार्थ ही लिखा है । इससे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि पण्डितप्रवर टोडरमलजीने मोक्षमार्गप्रकाशकमें जो कुछ लिखा है उसका आशय वही है जो उक्त श्लोकका है । तथा प० फूलचन्दने भी जैनतत्त्वमीमामांमें उसीका अनुमरण किया है । जैनदर्शनका सार भी यही है । अपर पक्षने जैनसंस्कृति किसे कहा यह तो हम जानते नहीं, वह जाने । परन्तु जिसे वह पक्ष जैनसंस्कृति मानता है उसका अभिप्राय भी कोई दूसरा नहीं हो सकता, अन्यथा उसे जैनसंस्कृति कहना परिहास-मात्र होगा ।

अपर पक्षने पण्डितप्रवर टोडरमलजीके एक दूसरे उल्लेखको उपस्थित कर लिखा है कि 'उन्होंने भवितव्यता और पुरुषार्थका दूसरे ढंगसे अर्थ किया है ।' किन्तु यह बात नहीं है । जैसा कि अपर पक्षके इस कथनसे स्पष्ट हो जाता है—'वे तो अपने उक्त कथनसे इतनी ही बात कहना चाहते हैं कि कितने ही उपाय करते जाओ, यदि भविष्य अनुकूल नहीं है तो कायकी सिद्धि नहीं हो सकती है ।'

यहाँ अपर पक्षने भवितव्यको कार्यकारी स्वीकार कर लिया इसकी हमें प्रसन्नता है । साथ ही उस पक्षको इतना और स्वीकार कर लेना चाहिए कि इस भवितव्यताका प्रयोग दो अर्थोंमें होता है—एक मात्र द्रव्ययोग्यताके अर्थमें और दूसरे द्रव्य पर्याययोग्यताके अर्थमें । द्रव्ययोग्यताका नाम ही व्यवहार उपादान है और द्रव्य-पर्याययोग्यताका नाम ही समर्थ या निश्चय उपादान है । मिट्टीमें पट बननेकी द्रव्ययोग्यता तो है, किन्तु उसी अवस्वारूप परिणमते हुए उसमें पर्याययोग्यता नहीं आती, इसलिए जुलाहा मिट्टीसे पट बननेमें व्यवहार हेतु नहीं हो पाता । और यदि उसी मिट्टीमें प्रतिनियत उत्तर कालमें घटरूप होनेकी पर्याययोग्यता आनेवाली है तो वह अपने प्रतिनियत कालमें कुम्भकार आदिको निमित्त कर नियमसे घटरूप स्वयं परिणम जायगी । पण्डितप्रवर टोडरमलजीके उक्त कथनका यही आशय है । पण्डितजीने वह कथन मोक्षमार्गकी दृष्टिसे लिखा है पर प्रतिनियत योग्यताको भुलाया नहीं है । इस परसे यहाँ पर अपर पक्षने जो भी टीका की है वह कैसे व्यर्थ है यह सुतरा ज्ञात हो जाता है । उस पक्षका जितना कुछ भी लिखना है वह मात्र व्यवहार योग्यताको लक्ष्यमें रख कर ही लिखना है अथवा अन्य कार्यके समर्थ उपादानको उससे विरुद्ध अन्य कार्यका कल्पित कर लिखना है । ऐसी अवस्थामें कोई भी बतलावे कि उसके इस कथनको कार्य-कारणभावकी सम्यक् विवेचना कैसे कहा जा सकता है । वह पक्ष उपादानको अपेक्षा तो व्यवहार उपादानको सामने रखता है या विवक्षित कायके विरुद्ध दूसरे कायके उपादानको सामने रखता है और फिर बाह्य सामग्रीके आधार पर इच्छानुसार विवेचना करना प्रारम्भ कर देता है । यही उसके विवेचनकी शैली है जो अपरमार्थभूत होनेसे काय-कारणभावका सम्यक् निर्णय करनेमें उसके लिए स्वयं बाधक सिद्ध होती है ।

चूँकि भवितव्यता परोक्ष होती है, इसलिए निर्णय करनेमें गलती होती है और इसलिए व्यक्तिका प्रयत्न विवक्षित कार्यकी सिद्धिमें व्यवहार हेतु नहीं बन पाता । इसके विरुद्ध भवितव्यताके अनुसार जिस समय जो कार्य होना होता है उसमें उसका प्रयत्न व्यवहार हेतु बन जाता है । प्रत्येक व्यक्तिका अनुभव भी

यही कहता है। अगर पक्षने यहाँ पर जो टीका की है उससे भी यही सिद्ध होता है। अतएव 'साधु' आचार्य द्वारा जिस माल्य सिद्धान्तों को पक्ष ने पक्ष में ही और जिसे पण्डितप्रवर टोडरमलजीने अपने मोक्षमार्गप्रकाशकमें अपने सम्बन्धों में स्वीकार किया है वही सिद्धान्त परमार्थ सत्यका उद्घाटन करनेवाला है। ऐसा यही समझना चाहिए। इसी सिद्धान्तका समर्थन करते हुए पण्डितजी बग बिम्बते हैं यह उम्होंने सम्बन्ध पक्ष—

सा इनकी सिद्धि होय तो कपाय उपसमर्थनें बुरा बुर होइ जाइ सुखी होइ। परन्तु इनकी सिद्धि इनके किन् उपपन्निक आधीन नहीं मवितव्यक आधीन है। जैसे अन्धक उपाय करने इतिथि है और सिद्धि य हो है। बहुरि उपाय नवना श्री अपने आधीन नहीं मवितव्यक आधीन है। जैसे अन्धक उपाय करना बिचारै और एक भी उपाय न होता इतिथि।—पृ. ८१ अ. ३।

इससे पण्डितप्रवर टोडरमलजीके समझ कमजोर बग बाधक है। यह अन्धके तरह स्पष्ट हो जाता है। साधु ही इससे अगर पक्षने प्रकटमें जो टीका की है वह भी स्पष्ट सिद्ध हो जाती है। इसका ही पक्ष उस पक्षने अपने विवेचनके आधारों से जो निष्कर्ष प्रकट किया है वह भी स्पष्ट सिद्ध हो जाता है। क्योंकि अगर पक्ष समझ उपायान्तक अनुसूच बाध सामग्री वही निम्नकी इसकी पुष्टि में बनी तक एक भी सामग्र्यमात्र उचितपद करनेमें सक्षम असमर्थ रहा।

अगर पक्षने जिज्ञा है कि 'पं' प्रवर टोडरमलजीके कथने सामान्यतया भेदकल्प सभी तरहके कर्मोंकी उपायान्तक सक्तिको नही प्रकट किया गया है, इसलिए ऐसी मवितव्यता कोके पा रम्यमिक भावरूप व्यवस्था वा अनवस्था हो सकते हैं अन्धके कर्मके यथासम्भव उपाय उपसम अक्षोपसम बगना अपने प्राप्त कार्यसिद्धिके अनुसूच पक्षको योग्यता हो सकते हैं। और इस प्रकार अपना यह निष्कर्ष स्पष्ट किया है कि 'पं' कृष्णमलजी 'पं' प्रवर टोडरमलजीके कथने से 'साधु' आचार्य के पुष्टि द्वारा विचार समर्थन कर केना चाहते हैं वह ठीक नहीं है।

किन्तु ऐसी टीका करते हुए बग अगर पक्ष यह बताना सकता है कि भेदकल्प पक्षकोके लिए कर्म-कारणवाक्ये नियम मध्य है और अक्षेपक पक्षकोके लिए कर्म-कारणवाक्ये नियम अन्ध है? बर्तन यही बताना सकता क्योंकि समर्थ उपायान्तक सभी सामग्र्यकारणों से को स्पष्ट किया है वह भी बगना सभी की बुद्धि ही किया गया है और इसी प्रकार बाध सामग्र्यकी अपेक्षा को स्पष्टतः हेतुकोके वैज्ञानिक और प्रायोगिक से हो भेद वाक्यमें बताना है वे भी बगना सभी के कारणोंकी बुद्धि ही किया गया है। इसके लिए अगर पक्ष स्वीकृताधिक न. १५, १९ पर बुद्धिप्राप्त करनेको कहा करे। इससे स्पष्ट है कि 'पं' प्रवर टोडरमलजीने जिस पण्डितमालाश निर्देश किया है वह सब सम्बन्धोंके पक्ष कर्मों पर धार होता है और उस आधारों हमने 'साधु' आचार्य के पुष्टि द्वारा स्वीकृता को बर्तन किया है और उस परसे जो निष्कर्ष प्रकट किया है वह भी सत्यार्थ है। पण्डितमाला जिन कर्मोंकी हो उचितको मध्य देनी है और उसके पक्ष स्पष्टतः हेतुकोको सामग्री होती है वह भी निश्चयसे निम्नकी है।

अगर पक्षने जिज्ञा है—'माल' कीलिए—किसी व्यक्तिमें बनी बतनेकी योग्यता है केवल बगना योग्यताका उद्घाटन होनेवाक्ये हो वह व्यक्ति बनी नहीं बग बाधक। अर्थात्: इसका समाधान यह है कि जिस व्यक्तिमें बतने काकर्म बनी बतनेकी योग्यता होती है वह बतने काकर्म निश्चयसे बनी बग बाधक। उक्त काकर्म मध्य अन्ध तक उसे भी साधन सामग्री भी निम्नकी और उसका उद्घाटन व्यापार को होता। जैसे को उद्घाटनयोग्यता भी बग होता है वह अनुसूच पक्षको सामग्र्य कर नियमसे मुक्त होता है। उपाय अन्धसे

लेकर अन्त तक प्रति समय उसे अन्तरग-वहिरग सामग्री भी वैसी मिलती जाती है और प्रयत्न भी उसीके अनुरूप होता रहता है। प्रत्येक कायके स्वकालका अपना स्थान है, उसमें फेर-फार होना सम्भव नहीं है। अपने विकल्पोको पुष्ट करनेके लिए वचनोंका प्रयोग किसी भी प्रकारसे भ्रंश ही किया जाय, किन्तु वस्तुस्थिति यही है। यह समग्र जैनदर्शनका आशय है। जैन सस्कृति उसके बाहर नहीं है। १० प्रवर टोडरमलजीके कथनका भी यही आशय है और है यही आशय 'तादृशी जायते बुद्धिः' इसका भी। जब कि अपर पक्षके कथनानुसार क्या बुद्धि, क्या व्यवसाय आदि सभी कार्य भवितव्यतानुसार होते हैं तो जैनदर्शनके हार्दको प्रकाशित करनेवाले उस श्लोकने ही अपर पक्षका क्या विगाडा है जिम कारण उसे अपर पक्षका कोपभाजन होना पडा है। व्यक्ति जो सकल करता है वह उस (सकल) की भवितव्यतानुसार करता है। वहाँ भी भवितव्यता ही उसकी जननी है। ऐसा तो सूक्ष्मातिसूक्ष्म या स्थूलातिस्थूल ऐसा एक भी कार्य नहीं जो भवितव्यताको जल्लघन कर होता हो। भवितव्यताका क्या पुरुषार्थ, क्या अन्य कुछ, सब पर आधिपत्य है। पृथक्-पृथक् विचार करने पर प्रत्येक कार्यकी भवितव्यता भिन्न-भिन्न है। पर उन सभमें ऐसा सुमेल है जिससे नियत समय पर प्रत्येक कार्य होता रहता है, विरोधाभास उपस्थित नहीं होता।

अपर पक्षने 'तादृशी जायते बुद्धि' का एक यह अर्थ दिया है—'जिम कार्यके अनुकूल वस्तुमें उपादान शक्ति हुआ करती है समझदार व्यक्ति उस वस्तुसे उसी कार्यको सम्पन्न करनेकी बुद्धि (भावना) किया करता है और वह पुरुषार्थ (व्यवसाय) भी तदनुकूल ही किया करता है, तथा वह वहाँ पर तदनुकूल ही अन्य सहायक साधनसामग्रीको जुटाता है।

यहाँ पहले तो यह देखना है कि इस वस्तुमें इस कार्यके अनुकूल उपादान शक्ति है इसे वह समझदार व्यक्ति जानता कैसे है, क्योंकि शक्ति तो परोक्ष है। कदाचित् काकतालीय न्यायसे जैसा उसने विचार किया वैसी ही उत्तर कालमें उसमें द्रव्य पर्यायरूप उपादान शक्ति हुई और भावनानुसार कार्य हो गया तो बात दूसरी है, अन्यथा उस वस्तुमें उस समझदार व्यक्तिको निमित्त कर जो-जो कार्य हुआ वह सब उस वस्तुमें अवस्थित भवितव्यतानुसार ही कहा जायगा या नहीं? यदि कहो कि भवितव्यतानुसार ही कहा जायगा तो फिर 'तादृशी जायते बुद्धि' इस श्लोकके तात्पर्यसे विरोध क्यों? यदि कहो कि उस वस्तुमें जो-जो कार्य हुआ वह उस वस्तुमें अवस्थित भवितव्यतानुसार नहीं कहा जायगा तो फिर यह कहना चाहिए कि चनेसे भी गेहूँ उत्पन्न किया जा सकता है। अब रही सहायक सामग्रीको जुटानेकी बात सो यहाँ भी यही विचार करना है कि वह सहायक सामग्री अपनी भवितव्यतानुसार ही परिणमती है कि उस समझदार व्यक्तिके प्रयत्नानुसार? वह सामग्री अपनी भवितव्यतानुसार परिणमे इसका तो नियम है, समझदार व्यक्तिनको इच्छानुसार परिणमे इसका नियम नहीं है। अतः 'जुटाना' यह कहना भी कथनमात्र ही है। अतएव अपर पक्षने उस पक्षका जो उक्त अर्थ दिया है वह तर्कसंगत नहीं है और न आगमसंगत ही है।

उक्त पक्षमें बुद्धि, व्यवसाय और सहायक सामग्रीका उल्लेख हुआ है। इसका आशय इतना ही है कि भवितव्यतानुसार कार्य होनेमें जहाँ ये सब होते हैं वहाँ वे सब कार्यके प्रति व्यवहारसे अनुकूल ही होते हैं। इस पक्षमें समस्त बाह्य सामग्रीका सकलन कर दिया गया है। पर इसका अर्थ यह नहीं कि सभी कार्योंमें व्यक्तिकी बुद्धि और व्यवसाय व्यवहार हेतु हैं ही। जहाँ इनकी व्यवहारहेतुता है वहाँ भवितव्यतानुसार ही है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार समग्र कथनपर दृष्टिपात करनेसे यही निश्चित होता है कि निश्चयनयसे सभी कार्य अपने-अपने उपादानके अनुसार ही होते हैं। वही स्वयं कर्त्ता बनकर इन्हें अपने-अपने अभिन्न उत्पन्न करता है।

बाह्य सामग्री उसकी उत्पत्तिमें सहायक है यह कल्प व्यवहारयोग्य है। हमने इस दृष्टिको सामने रखकर ही उक्त पक्षका अर्थ किया है। इसलिये यह तो सत्य है ही। यदि दृष्टिको बीच भी कर विचार किया जाय तो उक्त पक्षके अर्थ ही स्वयं इस अर्थको प्रकाशित कर देते हैं क्योंकि उत्पादको ध्यानमें रखकर ही हम पक्षकी रचना हुई है।

१४ कुछ विचारणीय बातोंके क्रमशः उत्तर

१. स्त्रीका रज और पुरुषका बीज धरीरका उत्पादन है और उनमें निमित्त कर बीच सममें बांटा है। इस प्रकार इन दोनोंमें निमित्त-नैमित्तिकता समती है। अपने अपने कार्यके प्रत्येक उत्पादन है एक-दूसरेके लिये निमित्त है। माताका गर्भाशय इनके लिये निमित्त है। इस प्रकार सममें भ्रूणकी वृद्धि होती है। अन्तमें वह निमृग होता है, उसमें माताका पचित अन्नमय निमित्त होता है। माताके द्वारा भुक्त भोजन भी बीज परिवर्तनके बाद इसमें समाशोष उत्पादन-निमित्त बनता है। बच्चा स्त्रीकी पुरुषता निमित्त तो मिळता है इसे अस्वीकार नहीं करना चाहिये। उत्पादनके उत्पन्न न होनेका बग्य कारण है। विषया स्त्रीमें इन्धन-पर्याप्त भोज्यता न होनेसे वह ऐसे कर्मके लिये किसी भी रूपमें निमित्त नहीं बनती। इस सम्बन्धमें अधिक शिक्षता पचित नहीं है।

२. समर्थ उत्पादन अष्टाचार्य इन्द्रप्रवरावृत्ति और प्रतिनिधिष्ट पर्याप्तप्रवरावृत्तिपक्ष ही होता है। इसलिये उत्पादनमें अन्तर्गत पदविषय होती है यह किङ्कता ठीक नहीं। इसलिये किसी पदवृत्तिके अन्तर्गत विवक्षिता प्रसन्न ही नहीं उठता।

भोजनकी सामग्री पचितम्पदानुसार परिवर्तनी है पुरुषकी इन्द्रप्रवरावृत्ति नहीं। वह तो उसमें निमित्त मान है। वह सामग्री सचचा एक भी नहीं। उक्त एक कइता यह व्यवहार है। अतएव जिस जिसके बनना होता है उसे जैसे बाह्य निमित्तका बीच पिळता है। जो रोटीया या इन्धन रोटीय निमित्त है वही रसायना या इन्धन पुडीमें निमित्त नहीं है। इसी प्रकार जो बाटा पुडी बनता है वही बाटा रोटी नहीं बनता। स्पष्ट तो स्पष्ट स्वरूपमें है। अतः सब कार्य अपनी अपनी परिवर्तमानुसार हो रहे हैं और इसी आधार पर निमित्त-नैमित्तिकत्वमें भिन्न रहा है। यदि पुडी बननेमें निमित्त होनेवाले रसायना और उसकी इन्द्रप्रवृत्ति तथा रोटी बननेमें निमित्त होनेवाले रसायना और उसकी इन्द्रप्रवृत्ति के संबंध एक मान किया जाय तो उनको निमित्त कर बनी पुडी और रोटीमें भेद नहीं बन सकेगा। और इसी प्रकार पुडी और रोटीके आटेको समचा एक मान किया जाय तो भी पुडी और रोटीमें भेद नहीं बन सकेगा। स्पष्ट है कि जिस प्रकार पुडी और रोटीका उत्पादन पुष्क-पुष्क है, इसलिये उनमें पुष्क-पुष्क को काय निष्पन्न हुए है। इसी प्रकार समकी निमित्तमूल बाह्य सामग्री भी पुष्क-पुष्क है। 'अन्नानामुत्पत्तिः ही अन्नम्' ऐसा आत्ममन्त्र भी है।

३. कोई भी काय अनेक कारणसाध्य होता है। उसमें उत्पादन स्वयं कार्यक्य परिवर्तनता है। वह अन्नका मुख्य-निर्वाहकर्ता है और बाह्य सामग्री उसमें भाग निमित्त है। प्रत्येक उत्पादन किंतु अन्नस्वाम्यमें किंचित् रूपमें परिवर्तनता है इसका निबन्ध है। इसी नियमकी ध्यानामें रखकर प्रत्येक कार्यमें बाह्य और आत्मन्तर उत्पादिकी समझता स्वीकार की गई है। इन्धन प्रकाश अन्न और केन्द्रीय इनका परिणाम (पर्याप्त) अपनेमें होती है स्वाधीन नहीं। स्वाधीन अन्नक्य आधार बननेमें उत्पादन है, अन्न सब व्यवहार हेतु है। हमने स्पष्ट है कि इन्धन प्रकाश अन्न और केन्द्रीय अन्नक्य आधार बहूत नहीं किया। स्वाधीन स्वयं परिवर्तन कर वह आधार कारण किया। यदि इन्धन बाह्य रसायनीय तन्मय हो जाय तो वे उसे परिवर्तनमें छोड़ देता नहीं, अतः वे स्वाधी-

को परिणामाते भी नहीं । ये स्याहीको शब्दरूप परिणामाते है यह उपचार कथन है । वस्तुस्थिति यह है कि स्याही स्वयं स्वकालमें इन इच्छा आदिको निमित्तकर शब्दरूप परिणम जाती है । कोई भी द्रव्य स्वसहाय होकर ही परिणमन करता है, परसे यदि दूसरे द्रव्यका परिणाम मान लिया जाय तो वह किसी भी द्रव्यका स्वभाव नहीं ठहरेगा और स्वभावके अभावमें स्वभाववान्का अभाव हो जानेसे द्रव्यके लोपका प्रसंग उपस्थित हो जायगा जो अपर पक्षको भी इष्ट नहीं होगा, अतः निश्चयसे प्रत्येक कार्य स्वसहाय होता है यही निश्चय करना ही श्रेयस्कर है । बिजलीके अभावमें यदि स्याही शब्दरूप नहीं परिणम रही है तो उस समय उसमें शब्दरूप परिणमनको समर्थ उपादानता न होनेसे ही वह शब्दरूप नहीं परिणम रही है इसे बिजलीका अभाव ही सिद्ध कर देता है । 'विवक्षितस्वकार्यकरणेऽन्त्यक्षणप्राप्तत्वं हि सम्पूर्णम्' विवक्षित अपने कायके करनेमें अन्त्यक्षणके प्राप्तपनेका नाम ही सम्पूर्ण है । इससे स्पष्ट है कि स्याही जिस समय लिखित शब्दरूप परिणमती है उसके अनन्तर पूर्व समयमें ही वह उसकी समर्थ उपादान है और जो जिसका समर्थ उपादान होता है वह उसे नियमसे उत्पन्न करता है ऐसा एकान्त नियम है—समर्थस्य कारणस्य कार्यवत्त्वमेवेति (त० श्लो० पृ० ६८) । जैसे अयोगिकेवलीके अन्तिम समयमें समग्र रत्नत्रयरूपसे परिणत आत्मा मोक्षकार्यका समर्थ उपादान है, इसलिए ब्रह्म उसे नियमसे उत्पन्न करता है । और उसकी बाह्य सामग्री भी उसके अनुकूल रहती है उसी प्रकार यहाँ भी ऐसा समझना चाहिए कि जब जब स्याही शब्दरूप परिणामकी समर्थ उपादान बनती है तब तब वह नियमसे कागज पर शब्दरूप परिणमन करती है और बाह्य सामग्री भी तदनुकूल उपस्थित रहती है । यह सहज योग है जिसे कोई टाल नहीं सकता, अन्यथा किसी भी द्रव्यका स्वाश्रित परिणमन ही सिद्ध नहीं किया जा सकता और उसके अभावमें अपने पुरुषाथ द्वारा मुक्तिकी चर्चा करना ही व्यर्थ हो जायगा । अतएव बिजलीके बुझने पर या शरीरमें भयानक वेदना होने पर यदि स्याहीका परिणमन प्रश्नोका उत्तर लिखनेरूप नहीं होता तो निश्चयनयसे उस समय स्याही उस कार्यका समर्थ उपादान नहीं है, इसलिए ही वह काय नहीं होता यह वस्तुके स्वरूपका उद्घाटन करनेवाला होनेसे यथार्थ कथन है और बिजलीका अभाव होनेसे या शरीरमें भयानक वेदना होनेसे प्रश्नोका उत्तर लिखना असम्भव हो गया ऐसा कहना उसी अवस्थामें व्यवहार पक्ष माना जा सकता है जब कि वह निश्चय पक्षकी सिद्धि करनेवाला हो, अन्यथा वह वस्तुके स्वरूपको ढकनेवाला होनेसे अयथार्थपनेकी ही शोभा बढ़ावेगा । किसी व्यक्तिके बाह्य चारित्र्य हो और अन्तरग चारित्र्य न हो यह तो है पर अन्तरग चारित्र्य हो और बाह्य चारित्र्य न हो यह नहीं होता । इससे सिद्ध है कि सवय अपना कार्य समर्थ उपादान ही करता है, बाह्य सामग्री तो निमित्तमात्र है ।

४ कोई कीटाणु जब मरकर शरीरके एक भागसे दूसरे भागमें ऋजुगतिसे उत्पन्न होता है तो उसे एक समय लगता है, वही कीटाणु उसी शरीरके दूसरे भागमें यदि विग्रहगतिसे उत्पन्न होता है तो उसे दो समय लगते हैं । किन्तु वही कीटाणु यदि मनुष्य होनेके बाद मरकर ऋजुगतिसे सातवें नरकमें जन्म लेता है तो एक समयमें छह राजुकी दूरी पार कर लेता है । और अशरीरी छिद्र परमेंछो उसी एक समयमें सात राजुकी दूरी पार कर लेते हैं । यहाँ न तागा है, न साइकिल और न है मोटरकार, रेलगाडी, हवाई जहाज और अतिस्वन विमान ही । कोई अतरग कारण होना चाहिए । जिससे गतिमें यह विचित्रता आती है । परमाणुके विषयमें तो आगममें यहाँ तक लिखा है कि मन्दगतिसे गमन करनेवाला परमाणु एक समयमें आकाशके एक प्रदेशको ही लॉघ पाता है जब कि वही परमाणु तीव्रगतिसे गमन करके एक समयमें लोकाकाशके चौदह राजु क्षेत्रको पार कर जाता है अर्थात् स्पर्श कर लेता है । वहाँ न तो ताँगा है, न मोटरकार है, न रेलगाडी है और न ही अतिशोघ्न गमन करनेवाला अन्य वाहन ही है । यहाँ तक कि कर्म और नोकर्मका संयोग भी नहीं है । फिर

यहाँ जो प्रागभावका लक्षण किया है वही समर्थ उपादानका भी लक्षण है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हैं वही पृ० १०० में लिखा है—

ऋजुसूत्रनयार्पणाद्धि प्रागभावस्तावत्कार्यस्योपादानपरिणाम एव पूर्वोऽनन्तरात्मा । न च तस्मिन् विनादिपरिणामसन्ततौ कार्यसद्भावप्रसंग प्रागभावविनाशस्य कार्यरूपतोपगमात् ।

ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा तो पूर्व अनन्तररूप कार्यका उपादान—परिणाम ही प्रागभाव है। और उसके सा होने पर पूर्व अनादि परिणाम सन्ततिमें कायके सद्भावका प्रसंग हो जायगा सो भी बात नहीं है, क्योंकि प्रागभावका विनाश ही कार्यरूप स्वीकार किया है।

यह आगम वचन है जो स्वाश्रित कथन होनेसे यथार्थ पदवीको प्राप्त है। अपर पक्षने जो उद्धरण उपस्थित किया है वह पराश्रित कथन होनेसे व्यवहार पदवीको प्राप्त है। इन दोनों कथनोंको एक साथ मिलाकर अवलोकन करने पर अपने आप यह फलित हो जाता है कि निश्चय—समर्थ उपादानके कालमें ही उसका व्यवहार हेतु हुआ करता है। इन दोनोंके प्रत्येक समयमें होनेका ऐसा सहज योग हुआ करता है। जहाँ यह सहज योग प्रायोगिक होता है वहाँ मात्र यह प्राणी ऐसा विकल्प करता है कि मैंने इन साधनों को जुटाया। यही उसके विचारकी अपार्थता है। यदि वह इसका त्याग कर दे तो उसे ऐसा भास होनेमें शेर न लगे कि अपने परिणामस्वभावके कारण इनका यह परिणाम हुआ है, मैं तो उसमें निमित्तमात्र हूँ।

अपर पक्षने इसी आगमके पृ० २०० का 'तस्मादय' इत्यादि उद्धरण उपस्थित किया है। उसमें विनाशका हेतु अकिंचित्कर है इस बातका निषेध किया गया है। यह तो अवलोकन करनेसे ही विदित हो जाता है कि यह प्रकरण बौद्धदर्शनके 'विनाश निहेतुक होता है' इस एकान्त मतका खण्डन करनेके अभिप्रायसे लिखा गया है। उसका कहना है कि प्रत्येक क्षण विनस्वरशील होनेसे स्वयं नष्ट हो जाता है, इसलिए उसे सहेतुक मानना उचित नहीं है। किन्तु उसका उत्पाद स्वयं नहीं होता, उसकी उत्पत्ति कारणान्तरोसे होती है। इसके लिए उस दर्शनने चार प्रत्यय (कारण) स्वीकार किये हैं—समन्तर प्रत्यय जो उत्तर क्षणकी उत्पत्तिके कालमें असत् है, इसलिए वह दर्शन असत् से सत्की उत्पत्ति मानता है। किन्तु पूर्व क्षणके विनाश होने पर उत्तर क्षणकी नियमसे उत्पत्ति होती है, इसलिए उस दर्शनने उसे कारणरूपसे स्वीकार किया है। इससे यह तो स्पष्ट हो गया कि उस दर्शनमें वस्तुतः उपादानरूप कोई पदार्थ नहीं है। फिर प्रत्येक क्षणका उत्पाद होता कैसे है ? जैसे प्रत्येक क्षणका विनाश होना उसका स्वभाव है वैसे उत्पाद होना उसका स्वभाव तो है नहीं, अतः उसकी उत्पत्ति सहेतुक होनी चाहिए। यही कारण है कि उस दर्शनने समन्तर प्रत्ययके समान उत्पादके अन्य तीन कारण और स्वीकार किये हैं। वे हैं—आलम्बनप्रत्यय, सहकारीप्रत्यय और अविपत्तिप्रत्यय। इस आधार पर उस दर्शनका कहना है कि जैसे उत्पाद सहेतुक होता है वैसे विनाश सहेतुक नहीं होता। अपने इस अभिप्रायको स्पष्ट करते हुए वह कहता है कि हेतु (मुद्गरादिके व्यापार) से कारण क्षण (समन्तर प्रत्यय) का कुछ नहीं होता, वह स्वयं ही नष्ट होता है। इस पर आचार्यका कहना है कि कारणसे कार्यका भी कुछ नहीं होता, वह भी स्वयं ही उत्पन्न होता है ऐसा स्वीकार कर लेना चाहिए और ऐसी अवस्थामें जैसे आप (बौद्ध) विनाशको निहेतुक मानते हो उसी प्रकार उत्पादको भी निहेतुक स्वीकार कर लेना चाहिए। यत बौद्धदर्शन उत्पादको निहेतुक माननेके लिये तैयार नहीं, इसलिए इस परसे आचार्यने उसे यह स्वीकार करनेके लिये बाध्य किया है कि 'तस्मादयं विनाशहेतुर्भावमभावोक्तोक्ति न पुनरकिंचित्कर।'—इसलिए यह विनाशका हेतु भावको अभावरूप करता है तो यह अकिंचित्कर कैसे हो सकता है ?

यह उस कथनका आशय है जिसे यहाँ अपर पक्षने अपने अभिप्रायकी पुष्टिमें उपस्थित किया है।
 शीघ्रदर्शन प्रत्येक क्षणकी उत्पत्ति परसे मानता है और उसका विनाश निर्हेतुक मानता है। इसलिये यहाँ
 उत्पत्तिके समान विनाशको भी परसे छहेतुक सिद्ध किया गया है। किन्तु यह स्थिति जैनधर्मकी नहीं है,
 क्योंकि वह दर्शन प्रत्येक द्रव्यको न केवल उत्पादक्य स्वीकार करता है। न केवल व्ययक्य स्वीकार करता है
 और न केवल प्रोक्तक्य ही स्वीकार करता है। किन्तु ये तीनों वस्तुके अस्त हैं और प्रत्येक द्रव्य इन तीनों
 क्य है, अतः यहाँ यह प्राम्यस्वभाव सिद्ध होती है। यहाँ यह उत्पाद-व्ययस्वभाव भी सिद्ध होती है, अतः
 निश्चयसे उत्पाद व्यय प्रोक्तकी व्यवस्था निश्चया है, इस धर्मने यही मानना ही परमार्थ स्वरूप है। अन्य
 सब व्यवहार है।



प्रथम दौर

: १ :

नमः श्री वीतरागाय

मगल भगवान् वीरो मंगल गौतमो गणी ।

मगल कुन्दकुन्डार्यो जेनधमोऽस्तु मगलम् ॥

शका ७

केवली भगवानकी सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे ? यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ ?

समाधान ?

आगममें निश्चय व्यवहार नयसे केवली भगवान्के केवलज्ञानके स्वल्पाका निर्देश करते हुए श्री नियम-सारजीमें लिखा है—

जाणदि पस्सदि सब्ब चवहारणयेण केवली भगव ।

केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाण ॥१५९॥

अर्थ—व्यवहार नयसे केवली भगवान् सबको जानते और देखते हैं, निश्चय नयसे केवलज्ञानी आत्मा-को जानता और देखता है ॥ १५९ ॥

इसपर यह शका होनी है कि जब कि आगममें केवली जिनका तीन लोक और त्रिकालवर्ती द्रव्य-गुण-पर्यायात्मक सब पदार्थोंका जानना व्यवहारसे माना गया है, निश्चयसे तो वे मात्र अपनी आत्माको ही जानते हैं । ऐसी अवस्थामें केवली जिनकी सर्वज्ञता अमद्भूत ही ठहरती है । अतएव मात्र यही कहना उप-युक्त होगा कि वस्तुतः सर्वज्ञ अपनी आत्माके सिवाय अन्य किसीको नहीं जानते ? यह एक शका है जिस-पर यहाँ संक्षेपमें विचार करना है । प्रश्न यह है कि केवली जिनकी सर्वज्ञता पराश्रित है या स्वाश्रित ? यदि वह मात्र पराश्रित है तो उसे असद्भूत ही माननी होगी । और यदि वह स्वाश्रित भी है तो यहाँ यह देखना होगा कि श्री नियमसारजीकी उक्त गाथामें जो यह कहा है कि केवली जिन निश्चयसे अपनी आत्मा-को जानते हैं उसका क्या तात्पर्य है ?

यह तो सुनिश्चित सत्य है कि जो धर्म लोकमें पाया जाता है उसीका एक द्रव्यके आश्रयसे दूसरे द्रव्यपर आरोप किया जा सकता है । जिस धर्मका सर्वथा अभाव होना है उसका किसी पर आरोप करना भी नहीं बनता । उदाहरणार्थ लोकमें बन्ध्यासुत या आकाशकुसुम नहीं पाये जाते, अतः उनका किसी पर आरोप भी नहीं किया जा सकता । अतएव सर्वज्ञता नामका धर्म कहींपर होना चाहिये तभी उसका परकी अपेक्षा आरोप करना सगत ठहरता है अन्यथा यह व्यवहार ही नहीं बन सकता कि केवली जिन सबको जानते हैं । इसलिये प्रकृतमें यह तो मानना ही होगा कि सर्वज्ञता नामका धर्म कहीं न कहीं अवश्य रहता

है। इस प्रकार जब हम इस वर्गके अस्तित्वके विषयमें विचार करते हैं तो मालूम होता है कि नियमसारमें निश्चयसे जिसे आत्मज्ञता कहा है उसमें सत्यज्ञता नामका वर्ग समाया हुआ ही है। केवली जिनमें जो सर्वज्ञता है उसे मात्र परके आश्रयसे स्वीकार करनेपर तो वह असम्भूत ही ठहरता है, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु प्रकृतमें ऐसा नहीं है। क्योंकि प्रत्यक्ष आत्मामें एक सर्वज्ञत्व नामकी शक्ति है जिसके आश्रयसे केवली जिनमें सत्यज्ञता स्वाभिमत स्वीकार की गई है। आश्रय यह है कि केवली जिन स्वभावसे तो सर्वज्ञ है ही इसमें सन्देह नहीं। फिर भी यदि सकल ज्ञयाकी अपेक्षा कलन किया जाता है तो भी व्यवहारसे उनमें वह भिन्न होती है। यह नियमसारकी सक्त वाक्याका तात्पर्य है।

जो समयसारको परिधिमें सत्यज्ञत्व की सर्वज्ञत्व शक्तियोंके समूहको स्वीकार करते हुए आचार्य श्री भगवत्पन्न लिखते हैं—

विश्वविभक्त्यात्मन्यभाषपरिणतात्मवशात्तमसी सर्ववर्तित्वशक्तिः। विश्वविभक्त्यविशेषभाषपरिणतात्म-
ज्ञानमपी सत्यज्ञत्वशक्तिः।

अर्थ—समस्त विश्वके सामान्यभावको देखनेकेपछे परिणत आत्मवशात्तमसी सर्ववर्तित्व शक्ति है। तथा समस्त विश्वके विशेष भावोंको जाननेकेपछे परिणत आत्मज्ञानमयी सर्वज्ञत्व शक्ति है।

इस प्रकार तत्त कथनसे यह सिद्ध होयगा कि केवली जिनमें जो सर्वज्ञता स्वीकार की गई है वह जिस प्रकार परकी अपेक्षा बँटित होती है उसी प्रकार वह स्वभावकी अपेक्षा भी कम जाती है उसमें किसी प्रकारका विरोध नहीं है। यही कारण है कि परमात्मप्रकाशकी टीकामें उसका विचार करते हुए उसे अनेक प्रयासोंके आश्रयसे केवली जिनमें स्वीकार किया गया है। परमात्मप्रकाशकी टीकाका वह कथन इस प्रकार है—

आत्मा कमविश्ववर्तिः सन् केवलीकावेन कल्पयतेन नन कल्पनेन कोकालोर्जं मनुते आवाति इ बीज सद्यत उच्यते तेन कल्पनेन। तथाहि—अथमात्मा व्यवहारेन केवलीकावेन कोकालोर्जं आवाति हेइमभ्य विषतामपि निश्चयमयं स्वभावं आवाति तेन कल्पनेन व्यवहारमयं ज्ञानापन्नता कमविषये इतिवत् सद्यतौ भवति न च प्रत्येकापन्नवति। कश्चिद्वचः—यदि व्यवहारमय कोकालोर्जं आवाति तर्हि व्यवहारमयन सत्यज्ञत्वं न च निश्चयमयमेवेति। परिहारमाह—यथा स्वकीयमाश्रयं कल्पयत्येन आवाति तथा पराश्रयं तत्त्वमयत्वेन च आवाति तेन कल्पनेन व्यवहारात् सम्पत्ते न च परिज्ञावादात्। यदि पुनर्विश्वमय व्यवहारं कल तन्मयो भूत्वा पराश्रयं आवाति तर्हि परकीपशुक्त-गुण-रूप-रूपपरिणतो सुखी दुःखी रागी हेवी च स्वादिष्टि मद्भूत रूपन प्राप्नोर्वाति। अत्र येनैव ज्ञानेन व्यापको सम्भवत तद्वैपरीत्यस्याकलमुत्पत्त्यात्मिन्य व्यापुपादेनमित्यभिप्रायः ॥४२॥

अर्थ—हे बीज आत्मा कमसे मुक्त होकर करणभूत केवलज्ञानके द्वारा विश्व वारणसे कोकालोर्जको जानते है। इस कारण से सर्वज्ञ न हो जाते है। तथा—यह आत्मा व्यवहारसे केवलज्ञानके द्वारा कोकालोर्जको जानता है तथा देहमें स्थित होकर भी निश्चयमयसे अपने आत्माको जानता है। इस कारण व्यवहारमयसे ज्ञानकी अपेक्षा काविषयमें बुद्धिके समान सर्वज्ञ है, प्रतीक्षाकी अपेक्षा नहीं। कोई कहता है कि यदि व्यवहारसे कोकालोर्जको जानता है तो व्यवहारसे सर्वज्ञता कही निश्चयमयसे नहीं? यदि इस प्रश्नका समाधान करते हैं—केवली जिन जिस प्रकार अपने आत्माको तन्मय होकर जानते हैं। जब प्रकार पर इसको त मय होकर नहीं जानते इस कारण व्यवहार कहा जाता है। परिज्ञानका अभाव हीमैसे व्यवहार नहीं कहा गया है।

यदि निश्चयनयमे स्वद्रव्यको जाननेके समान तन्मय होकर परद्रव्यको जानें तो परकीय मुख-दुःख, राग-द्वेषके परिज्ञान होनेपर वे सुखी दुःखी, रागी-द्वेषी हो जाय यह महान् दूषण प्राप्त होता है। यहाँपर एकमात्र जिस ज्ञानकी अपेक्षा केवली जिनको व्यापक कहते हैं मात्र वही ज्ञान उपादेयभूत अनन्तमुखसे अभिन्न होनेके कारण उपादेय है यह अभिप्राय है।



द्वितीय दौर

: २ :

शका ७

प्रश्न यह था—

केवली भगवान्की सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे? यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ?

प्रतिशका २

इसके उत्तरमें आपने नियमसार गाथा १५९ के अनुसार बतलाया है कि केवली भगवान् सब पदार्थोंको व्यवहारनयसे जानते हैं, अतः इनकी यह सर्वज्ञता असद्भूत है ऐसा आपने प्रतिपादित किया है और असद्भूत शब्दका अर्थ आपने 'आरोपित' किया है।

फिर आप लिखते हैं कि चूँकि लोकमें जो घम पाया जावे उमीका आरोप दूसरे द्रव्य पर होता है, इसलिये आपने पूर्वोक्त गाथा १५९ में निश्चयनयसे प्रतिपादित आत्मज्ञतामें सर्वज्ञताका सद्भाव स्वीकार किया है।

इस प्रकार आप केवली भगवान्में सर्वज्ञताको आत्मज्ञताकी अपेक्षा वास्तविक मानकर उसी सर्वज्ञताको उन्हीं केवली भगवान्में सकल ज्ञेयोंकी अपेक्षा आरोपित कर लेते हैं, आपके इस कथनमें दो बातें विचारणीय हो जाती हैं—

(१) आत्मज्ञताकी अपेक्षा सर्वज्ञताका क्या रूप है?

(२) उन्हीं केवली भगवान्में सकल ज्ञेयोंकी अपेक्षासे आरोपित सर्वज्ञता आपने स्वीकृत की है उसकी सगति किस प्रकार हो सकती है?

ये दो प्रश्न हमारे खड़े हो रहते हैं।

पुनश्च आपने जो निश्चयसे सर्वज्ञता स्थापित करनेके लिये श्री अमृतचन्द्र सूरिके प्रमाणका उल्लेख करते हुए समयसारके अनुसार जीवमें सर्वदर्शित्व और सर्वज्ञत्व नामकी दो शक्तियाँ स्वीकृत की हैं जो स्वाश्रित होनेसे निश्चयनयकी अपेक्षा आत्माकी सर्वज्ञताकी घोषणा करती हैं। यह और दूसरा नियमसारके मतका आपने उल्लेख किया है। इस प्रकारके निरूपणसे हमें अव्यात्मवादियोंके दो मत प्राप्त हो जाते हैं। एक तो

है। इस प्रकार जब हम इस धर्मके अतिरिक्त विषयमें विचार करते हैं तो मायूम होता है कि नियमभारमें निश्चयसे जिस आत्मज्ञता कहा है उसमें सबज्ञता नामका घम समाया हुआ हो है। केवल जो नियम जो सर्वज्ञता है उसे मात्र परके आधारमें स्वीकार करनेपर तो वह असम्भूत ही ठहरती है, इसमें शंका नहीं। किन्तु प्रकृतमें ऐसा नहीं है। क्योंकि प्रत्येक अस्मत्तम एक सबज्ञत्व नामकी ध्वनि है जिसके आधारमें कदाभी जिनमें सर्वज्ञता स्वाभिन्न स्वीकार की गई है। तात्पर्य यह है कि केवल जो नियम स्वीकार करते तो सर्वज्ञ ही इसमें शंका नहीं। फिर भी यदि एकदम अज्ञानी अज्ञान किया जाता है तो भी व्यवहारसे उनमें वह बटित होती है यह नियमभारको उक्त शाखाका तात्पर्य है।

जो समयभारको परिधिमें सर्वज्ञत्व और सर्वज्ञत्व ध्वनिभार उक्तभारको स्वीकार करते हुए आधार्य ही समुत्पन्न मिलते हैं—

विश्वविश्वसामान्यभावपरिपक्वतात्मज्ञानमयी सत्त्वध्वनित्वसक्तिः। विश्वविश्वविशेषमात्रपरिपक्वतात्मज्ञानमयी सत्त्वध्वनित्वसक्तिः।

अर्थ—समस्त विश्वके सामान्यभावको देखनेकाले परिपक्व आत्मज्ञानमयी सत्त्वध्वनित्व सक्ति है। तथा समस्त विश्वके विशेष भावोंको जाननेकाले परिपक्व आत्मज्ञानमयी सर्वज्ञत्व सक्ति है।

इस प्रकार उक्त कथनसे यह सिद्ध होना कि केवल जो जिनमें जो सर्वज्ञता स्वीकार की गई है वह जिस प्रकार परकी अज्ञानता बटित होती है उसी प्रकार वह स्वभावकी अज्ञानता भी वन जाती है उसमें किसी प्रकारका विरोध नहीं है। बड़ी कारण है कि परमात्मप्रकाशको दीक्षामें उक्त विचार करते हुए उसे अनेक प्रमाणोंके माध्यमसे वैश्वी जिनमें स्वीकार किया गया है। परमात्मप्रकाशकी दीक्षाका वह कथन इस प्रकार है—

आत्मा कर्मविशेषिताः सन् केवलज्ञानेन कर्मयुतेन वेद कर्मनेन कोकालोक्तं मनुज जानाति है जीव सबगत कर्मसे वेद कर्मनेन। तथाहि—अथमात्मा स्वभावज्ञानेन कोकालोक्तं जानाति वेदमन्त्रे स्थिताऽपि निश्चयमेव स्वात्मात् जानाति वेद कर्मनेन व्यवहारकनेन ज्ञानमध्यमा कर्मविषय इतिवत् सत्त्वज्ञाने भवति न च प्रवेष्टावेष्टवति। कर्मज्ञान—यदि व्यवहारेण कोकालोक्तं जानाति तर्हि व्यवहारमन्त्र सत्त्वज्ञानं न च निश्चयमभवति। परिहारमात्र—यथा स्वकीयमात्मार्थं सम्यगेवेन जानाति तथा परस्वत्त्वमस्यत्वेन न जानाति वेद कर्मनेन व्यवहारे भवत्येव न च परिज्ञानमात्रात्। यदि प्रवेष्टावेष्टेन स्वज्ञानं भवत् तस्मात् सूत्रा परस्वत्त्वं जानाति तर्हि परस्वीयसुख-दुःख राग-द्वेषपरिज्ञानो सुखी दुःखी रागी द्वेषी च स्वादिष्टि महत् रूपं प्राप्नोतीति। अथ येनैव ज्ञानेन व्यापको भवत्येव तदेवोपास्यपरस्वान्तरात्मस्वादिष्टि तत्त्वज्ञानमात्रं ॥३९॥

अर्थ—है जीव आत्मा कर्मोंसे युक्त होकर कर्मयुक्त केवलज्ञानके द्वारा जिस कारणसे कोकालोक्तो जानती है। इस कारण से सर्वगत वह जाती है। यथा—यह आत्मा व्यवहारे केवलज्ञानके द्वारा कोकालोक्तो जानता है तथा वैश्वी स्थिति होकर भी निश्चयमयसे अपने आत्माको जानता है। इस कारण व्यवहारमन्त्रसे ज्ञानकी अज्ञानता कर्मविषयों इति के समान सर्वगत है। प्रवेष्टोकी अज्ञानता नहीं। कोई कहता है कि यदि व्यवहारे कोकालोक्तो जानता है तो व्यवहारे सर्वज्ञता कदा निश्चयमयसे नहीं? जाने इस सवालका समाधान करते हैं—वैश्वी जिन जिस प्रकार अपने आत्माको सम्यक् होकर जानते हैं। इस प्रकार पर ज्ञानको सम्यक् होकर नहीं जानते इस कारण व्यवहार कहा जाता है, परिज्ञानका अभाव होनेसे व्यवहार नहीं कहा गया है।

उमें कहा है—

क्त ।

पृथक्-पृथक् स्पर्शरूपसे प्रतिभा-

यत-निखात कीलिति-मज्जित-समा-
गाधस्वभाव गम्भीर समस्तमपि

—गा० २००—टीका

होनेसे क्रमशः प्रवर्तमान, अनन्त,
तस्त द्रव्यमात्रको—मानो वे द्रव्य
लीलित हो गये हो, डूब गये हो,
मा) प्रत्यक्ष करता है ।

‘केवली भगवान् सब पदार्थोंको
तिपादन किया है और असद्भूत
ने स्वयं शका प्रस्तुत करते हुए
मानना पड़ेगा ।’ जब कि हमने
। सद्भूत ही है, उसे असद्भूत
। अभिप्राय है ।

नेपर जिस समय त्रिलोक और
तब उनमें यह सर्वज्ञता परकी
हलाती है । जिसप्रकार दीपक
सी प्रकार केवली जिन स्वरूपसे

। करनेके बाद प्रतिशकामें अध्यात्म-
तका आशय हमारी समझमें नहीं आया,
कारका स्वतन्त्र, ऐसा नहीं है । हमें तो यह
प्रायः सर्वत्र दर्पणका दृष्टान्त दिया गया है और
दर्पणमें प्रतिबिम्बित करनेकी शक्ति स्वभावसे है उसी
। अपना स्वभाव है । किन्तु जब इसका परकी अपेक्षा प्रति-
गमें पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब दूसरेके कारण पड़ा है तब वह व्यवहार
परिणाम । उसका अपना स्वभाव है । किन्तु जब यह कहा
। न ज्ञेयोके ह तब वह व्यवहार कहलाता है, क्योंकि ऐसे
को क क । श्रित कथन किया गया है. इसलिए वह व्यवहार

निदमकार शक्तकी मूल भावा और उसकी व्याख्या करनेवाले भी पद्यप्रममकपारी देवकी मायिकाके अनुसार सर्वज्ञता आरोपित होनेसे आरोपित सर्वज्ञता समर्थित होती है और दूसरे भी अनुसन्धन सूरिके व्याख्याना अनुसार निरवयवयके स्थापित सर्वज्ञता समर्थित होती है इसका समर्थन करनेके लिये जो आपने आरम्भिकाये सर्वज्ञताका अन्तर्भाव करते हुए आत्मज्ञाने व्यवहारमयके विषयमृत सर्वज्ञताका आरोप बतकाया है वह हमें युक्तिरसमय प्रतीत नहीं होता है ।

विशेष विचार यह भी उत्पन्न होता है कि जब वास्तविक सर्वज्ञताका समर्थन करनेके लिये भी अनुसन्धन सूरिके स्थापित हो शक्तियोगी निरुक्ति भी है जिन्हें चेतनानुभावी परम शक्ति कहा जा सकता है और उनके द्वारा मत्त्व सर्वज्ञताका साधन किया है । उसीके अनुसार अन्य चेतन व वह पदार्थोंमें जो कि काम-कारणभावके लिये प्राप्त होते हैं उनमें भी ऐसी ही कार्यत्व या अनुसन्धनशक्ति शक्तियोगी यदि मानी जायें तो वे भी स्थापित पर्याप्त शक्तियोगी क्यों नहीं मानी जा सकते हैं क्योंकि अनेक अतिरिक्त वस्तुओं अन्तर्गतशक्तिवात् साधनत्व यह सिद्धान्तके अनुसार उनके माननेमें कोई विरोध नहीं रह जाता ।

इस प्रकार आप उपस्थित समस्याओंके विषयमें टीक-टीक प्रकाश डाली ।

मूर्च्छा—केवली भगवान्की सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे ? यदि व्यवहारसे है तो वह सत्प्राप्त है या असत्प्राप्त ?

प्रतिपक्ष २ का समाधान

इस प्रश्नके उत्तरमें निदमकार तथा अन्य प्रमाणोंके प्रकाशन निरवयव व्यवहारके केवली विषय सर्वज्ञता और आरम्भिकाकी स्थिति क्या है यह स्पष्ट किया गया था । फिर भी प्रतिपक्ष २ द्वारा उसी प्रश्नको पुन विचारका विषय बनाकर जो अन्य प्रश्न उपस्थित किये गये हैं । वे इस प्रकार हैं—

(१) आत्मज्ञताकी अपेक्षा सर्वज्ञताका क्या रूप है ?

(२) ऊर्ध्व केवली स्वभावमय एकत्र ज्ञेयोंकी अपेक्षासे आरोपित सर्वज्ञता आपने स्वीकृत की है इसकी संवत् किसे प्रकार हो सकती है ?

ये दो प्रश्न हैं । इनका समाधान इस प्रकार है—

(१) पदार्थ तीन प्रकारके हैं—सम्बन्ध सर्वज्ञ और ज्ञानरूप । उदाहरणार्थ 'घट' वह पदार्थ घट सम्बन्ध पदार्थ है । उदाहरण करनेमें समर्थ 'घट' सर्वज्ञ घट पदार्थ है और 'घटाकार ज्ञान' घट ज्ञानरूप घट पदार्थ है । इस प्रकार घट पदार्थके समान तब पदार्थ भी तीन प्रकारके हैं । सर्व प्रथम निदमयनयकी अपेक्षा विचार करनेपर पदार्थमय केवली ज्ञान केवलीज्ञानके द्वारा व्यवस्थित करने आरम्भिको आगत है तब सर्वज्ञके समान ज्ञाकारण्य परिपक्व स्वभावसे मुक्त और एकत्र परिपक्व अपनी ज्ञानायामिकी भी अपनेसे अतिरिक्त रूपसे आगते हैं, इसलिये वे केवली ज्ञान आत्मज्ञ होनेके नाच-छाव स्वयंसे तबज्ञ हैं । यही स्थापित सर्वज्ञता है । इस प्रकार विरलेयन करनेपर वह स्पष्ट रूपसे प्रतिपादित होता है कि जो आरम्भिक है वही सर्वज्ञता है । निरवयवयकी अपेक्षा आरम्भिक वही या (स्थापित) सर्वज्ञ वही योगात् सर्व एक है ।

इसी आशयको ध्यानमें रखकर श्री अमितगति आचार्यने सामायिकपाठमें कहा है—

विलोक्यमाने सति यत्र विश्व विलोक्यते स्पष्टमिदं विविक्त ।

आत्माके अवलोकन करनेपर जिसमें (आत्मामें) वह समस्त विश्व पृथक्-पृथक् स्पष्टरूपसे प्रतिभासित होता है ।

प्रकृतमें उपयोगी श्री प्रवचनसारजीका यह उल्लेख द्रष्टव्य है—

अथैकस्य ज्ञायकभावस्य समस्तज्ञेयभावस्वभावत्वात् प्रोत्कीर्णलिखित-निखात कीलिति-मजित-समावर्तित-प्रतिबिम्बितवत्तत्र क्रमप्रवृत्तानन्तभूतभवद्भावविचित्रपर्यायप्राग्भारमगाधस्वभाव गम्भीर समस्तमपि द्रव्यजातमेकक्षण एव प्रत्यक्षयन्त ।

—गा० २००—टीका

अथ —अब, एक ज्ञायक भावका समस्त ज्ञेयोंको जाननेका स्वभाव होनेसे क्रमशः प्रवर्तमान, अनन्त, भूत-वर्तमान-भावी विचित्र पर्याय समूहवाले, अगाधस्वभाव और गम्भीर समस्त द्रव्यमात्रको—मानो वे द्रव्य ज्ञायकमें उत्कीर्ण हो गये हो, चित्रित हो गये हो, भीतर घुस गये हो, कीलित हो गये हो, डूब गये हो, समा गये हो, प्रतिबिम्बित हुए हो, इस प्रकार— एक क्षणमें ही जो (शुद्धात्मा) प्रत्यक्ष करता है ।

प्रतिशकाके प्रारम्भमें हमारे मतके रूपमें जो यह लिखा गया है कि 'केवली भगवान् सब पदार्थोंको ध्ववहारनयसे जानते हैं, अतः उनकी यह सर्वज्ञता असद्भूत है ऐसा आपने प्रतिपादन किया है और असद्भूत शब्दका अर्थ आरोपित किया है' सो इस सम्बन्धमें वक्तव्य यह है कि हमने स्वयं शका प्रस्तुत करते हुए शकाके रूपमें यह लिखा है कि 'यदि वह मात्र पराश्रित है तो उसे असद्भूत मानना पड़ेगा।' जब कि हमने उसे (सर्वज्ञताको) स्वाश्रित सिद्ध किया है तब ऐसी स्थितिमें सर्वज्ञमें सर्वज्ञता सद्भूत ही है, उसे असद्भूत किसी भी प्रकार नहीं माना जा सकता । ऐसा ही आगम है और यही हमारा अभिप्राय है ।

(२) इस प्रकार स्वरूपसे सर्वज्ञताके सम्यक् प्रकारसे घटित हो जानेपर जिस समय त्रिलोक और त्रिकालवर्ति बाह्यमें अवस्थित समस्त ज्ञेयोकी अपेक्षा उन्हें सर्वज्ञ कहा जाता है तब उनमें यह सर्वज्ञता परकी अपेक्षा आरोपित की जानेके कारण उपचरित सद्भूत व्यवहारसे सर्वज्ञता कहलाती है । जिसप्रकार दीपक स्वरूपसे प्रकाशक घमके कारण प्रकाशक है घटादि पदार्थोंके कारण नहीं है उसी प्रकार केवली जिन स्वरूपसे सर्वज्ञ है पर पदार्थोंके कारण नहीं यह उक्त कथनका तात्पर्य है ।

इस प्रकार प्रतिशकामें उल्लिखित दो प्रश्नोंका सम्यक् निर्णय करनेके बाद प्रतिशकामें अध्यात्म-वादियोंके जो फलित रूपमें दो मतोंका उल्लेख किया गया है उसका आशय हमारी समझमें नहीं आया, क्योंकि अमृतचन्द्र सूरिका कोई स्वतन्त्र मत हो और नियमसारका स्वतन्त्र, ऐसा नहीं है । हमें तो यह पढ़कर वहुत आश्चर्य हुआ । वस्तुतः ज्ञानके लिए आगममें प्रायः सर्वत्र दर्पणका दृष्टान्त दिया गया है और उस द्वारा यह ज्ञान कराया गया है कि जिस प्रकार दर्पणमें प्रतिबिम्बित करनेकी शक्ति स्वभावसे है उसी प्रकार ज्ञानका ज्ञेयाकाररूप परिणमन करना उसका अपना स्वभाव है । किन्तु जब इसका परकी अपेक्षा प्रतिपादन किया जाता है । जैसे यह कहना कि दर्पणमें पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब दूसरेके कारण पड़ा है तब वह व्यवहार कहलाता है । इसी प्रकार ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन करना उसका अपना स्वभाव है । किन्तु जब यह कहा जाता है कि ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन ज्ञेयोंके कारण हुआ है तब वह व्यवहार कहलाता है, क्योंकि ऐसे कथनमें वस्तुकी स्वभावभूत योग्यताको गौणकर उसका पराश्रित कथन किया गया है, इसलिए वह व्यवहार

- ६ परमात्मप्रकाशकी टीकाको उद्धृत करके लिखा है 'केवली जिन जिस प्रकार अपनी आत्माको तन्मय होकर जानते हैं उस प्रकार पर-द्रव्यको तन्मय होकर नहीं जानते । इस कारण व्यवहार कहा जाता है, पर-ज्ञानका जभाव होनेसे व्यवहार नहीं कहा गया है ।
 - ७ श्री अभितगति आचार्यके सामायिकपाठका श्लोक तथा प्रवचनसार गाथा २०० की टीका उद्धृत करते हुए कहा है कि 'एक ज्ञायकभावका समस्त ज्ञेयोको जाननेका स्वभाव होनेसे समस्त द्रव्यमात्रको एक क्षणमें प्रत्यक्ष करता है, मानो वे द्रव्य ज्ञायकमें उत्कीर्ण हो गये हों, चित्रित हो गये हों, भीतर घुस गये हों इत्यादि ।
 - ८ स्वरूपसे सर्वज्ञता घटित हो जानेपर जिस समय समस्त ज्ञेयोकी अपेक्षा उन्हें सर्वज्ञ कहा जाता है तब उनमें यह सर्वज्ञता परकी अपेक्षा आरोपितकी जानेके कारण उपचरित सद्भूत व्यवहार से सबज्ञता कहलाती है ।
 - ९ जिस प्रकार दर्पणमें प्रतिबिम्बित करनेकी योग्यता स्वभावसे है उसी प्रकार ज्ञानका ज्ञेयाकार-रूप परिणमन करना उसका स्वभाव है ।
 १०. ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन ज्ञेयोके कारण हुआ है तब वह व्यवहार कहलाता है, क्योंकि ऐसे कथनमें वस्तुकी स्वभावभूत योग्यताको गौणकर उसका पराश्रित कथन किया गया है ।
- अब इन दश विषयोके सम्बन्धमें विचार किया जाता है—

१—आपने स्वयं सोलहवें प्रश्नके उत्तरमें लिखा है—

'यह तो निर्विवाद सत्य है कि ज्ञायकभाव स्वपरप्रकाशक है । स्वप्रकाशकी अपेक्षासे आत्मज्ञ और परप्रकाशकी अपेक्षा सर्वज्ञ है । ज्ञायक कहनेसे ही ज्ञेयोकी ध्वनि आ जाती है । आत्माको ज्ञायक कहना सद्भूत व्यवहार है और परज्ञेयोकी अपेक्षा ज्ञायक कहना यह उपचरित सद्भूत व्यवहार है ।

'सर्वज्ञ' शब्द दो शब्दोंसे मिलकर बना है (१) सर्व और (२) ज्ञ । 'सर्व' का अर्थ समस्त और 'ज्ञ' का अर्थ जाननेवाला है । इस तरह सर्व जानातीति सर्वज्ञ इस व्युत्पत्तिके अनुसार सबको जाननेवाला सर्वज्ञ है । सबज्ञ शब्द स्वयं परसापेक्षका द्योतक है परनिरपेक्षका द्योतक नहीं है । इसीलिये श्री कुन्दकुन्द भगवानने नियमसार गाथा १५६ में कहा है कि 'व्यवहारनयसे केवली भगवान् सबको जानते और देखते हैं' । निश्चयनयकी अपेक्षा केवलज्ञानी नियमसे आत्माको जानते और देखते हैं ।' निश्चयनयकी अपेक्षा केवलज्ञानी परकी नहीं जानते गाथामें पड़े हुए नियम शब्दसे यह स्पष्ट कर दिया है ।

२—चार घातिया कर्मोंका क्षय हो जानेसे आत्मामें क्षायिकज्ञान अर्थात् केवलज्ञान प्रकट हो जाता है । उस क्षायिक ज्ञानमें निश्चयनयसे 'आत्मज्ञ' नामका धर्म है और व्यवहारनयसे 'सर्वज्ञ' नामका धर्म है । इस प्रकार सबज्ञ नामका धर्म अवश्य है किन्तु यह धर्म, परसापेक्ष है, जैसे घटका ज्ञान, पटका ज्ञान आदि । व्यवहारनयकी अपेक्षासे केवली जिनमें सर्वज्ञता नामका धर्म वास्तविक है अतः केवलीमें सर्वज्ञताके आरोप अर्थात् मिथ्या कल्पनाकी कोई आवश्यकता नहीं है । समयसार गाथा ३६२ की टीकामें श्री जयसेनाचार्यने कहा भी है—

ननु सौगतोऽपि ब्रूते—व्यवहारेण सर्वज्ञ तस्य किमिति दूषण दीयते भवद्भिरिति ? तत्र परिहार-माहसौगतादिमते यथा निश्चयापेक्षया व्यवहारो मृषा तथा व्यवहाररूपेण व्यवहारो न सत्य इति । जैनमते पुन व्यवहानयो यद्यपि निश्चयापेक्षया मृषा तथापि व्यवहाररूपेण सत्य इति ।

अर्थ—अस्त—बौद्ध भी तो व्यवहारसे छद्म कहते हैं उसको रूपक क्यों दिया जाता है ?

समाधान—बौद्धमतमें जिस प्रकार निश्चयकी अपेक्षा व्यवहार झूठ है उसी प्रकार व्यवहारकल्पने व्यवहार छद्म नहीं है, किन्तु जैन मतमें व्यवहारतत्त्व यद्यपि निश्चयको अपेक्षा झूठ है तथापि व्यवहारकल्पने छद्म है ।

इससिद्धि सम्बन्ध अर्थ आरम्भ व्यवहारतत्त्व होने पर भी छद्म है आरोपित अर्थसिद्धि सिद्धा क्रमना नहीं है । किसी एक वस्तुको धर्मको किसी निश्चित अपेक्षाके आधार पर ब्रह्मदी वस्तुमें कहना आरोपित कह जाता है किन्तु उसी वस्तुके धर्मको सत्ता वस्तुमें कहना आरोपित नहीं कह जा सकता है । जब सर्वज्ञता धर्मित आत्माकी है तब उसका आत्मात्म कर्मण करना आरोपित नहीं कहना सकता है ? उस धर्मिता स्वस्व ही जब परको जानता है तब परकी अपेक्षा तो उसमें मानेनी ही । परको जाननेका नाम ही परज्ञता है । यही पर हमारा प्रत्यक्ष सम्बन्ध धर्मिकी अपेक्षासे नहीं है क्योंकि वह तो निरीक्ष्या भीर्धर्म भी है । किन्तु सम्बन्धताका सद्य परिचयित्व है वह परिचयित्व धर्म पर वस्तुके आधारसे ही जानी जा सकती है । अतएव पर (सर्वज्ञता) आधारित होनेसे व्यवहारतत्त्वका विषय हो जाना है । जैसे जीवमें विभावक परितन्म करनेकी अर्थात् पारिभाषिक धर्मित है । यह धर्मित कसि उदय नहीं हुई, क्योंकि निमित्तकारण धर्मित उत्पन्न नहीं कर सकते । इस धर्मितका विभावक परितन्म बाह्य निमित्त पाकर ही होता है । बावके सिद्धांतानुसार यदि विभाव परितन्मको इस धर्मितकी अपेक्षासे देखा जाय तो यह भी स्थापित होनेसे निश्चयका विषय बन जाना । किन्तु ऐसा है नहीं ; क्योंकि तत्त्वसार भाषा २६ म उक्तवि विभावको भीवके है' ऐसा व्यवहार तत्त्वसे कहा है ।

१—केवली जिनमें आत्मज्ञता और सर्वज्ञता ये दोनों धर्म विद्य विद्य गर्वोंकी अपेक्षासे हैं अर्थात् आत्मज्ञता निश्चयधर्मकी अपेक्षासे है और सर्वज्ञता व्यवहारतत्त्वकी अपेक्षासे है अथवा आत्मज्ञता स्वअपेक्षासे है और सर्वज्ञता पर अपेक्षासे है । अत आत्मज्ञतामें सर्वज्ञता धर्म नहीं समझा सकता है, किन्तु ये दोनों धर्म हो गर्वोंकी अपेक्षासे मित्र विद्य होते हुए भी केवली जिनमें एक साथ रह सकते हैं ।

४—सर्वज्ञता यद्यपि पर सापेक्ष है तथापि वह असम्भूत नहीं है, किन्तु समर्थ है । जो धर्म पर-सापेक्ष है उसे परसापेक्ष कहना तो छद्म है वह असम्भूत कैसे हो सकता है ? परसापेक्ष होनेसे असम्भूत व्यवहार तत्त्वका विषय होते हुए भी असम्भव नहीं है । असम्भव व्यवहारतत्त्वका अर्थ ही इस प्रकार है—

निश्चयवस्तुविषयी असम्भूतव्यवहारः ।—आत्मतत्त्वविषयि

अर्थ—जो निश्चय वस्तुको विषय करे वह असम्भूत व्यवहारतत्त्व है ।

निश्चयतत्त्वका विषय ही निश्चय वस्तु नहीं है अत निश्चयतत्त्वकी अपेक्षा सर्वज्ञता नहीं है । किसी भी आपत्तमें निश्चयतत्त्वकी अपेक्षा सर्वज्ञता स्वीकृत नहीं की गई है । तत्त्वसार भाषा २७२ की टीकामें भी भी असम्भूतसूरिने कहा है—

आत्मनिष्ठो निश्चयतत्त्वः परास्मिन् व्यवहारतत्त्वः ।

अर्थ—निश्चय तत्त्व आत्मा (स्व) के आधारित है और व्यवहार तत्त्व परके आधारित है ।

अनन्यतत्त्व पुस्तक १ पृष्ठ २३ पर कहा है—

आत्मनिष्ठव्यतिरिक्तसहायव्यतिरिक्तत्वाद् वा केवळमहात्म्यम् ।

अर्थ—केवलज्ञान आत्मा और पदार्थ (ज्ञेय) से अतिरिक्त किसी इन्द्रियादिको सहायताकी अपेक्षा नहीं रखता है, इसलिये वह केवल-असहाय है। अर्थात् केवलज्ञान आत्मा और पदार्थकी अपेक्षा रखता है।

इस तरह चूँकि सर्वज्ञतामें पदार्थविषयताकी अपेक्षा है, अतः वह परार्थित होनेमें व्यवहारनयसे है। इसी कारण प्रवचनसारमें श्री कुन्दकुन्द भगवान् ने कहा—‘णाण णेयपमाणनुद्धिद’ अर्थात् ज्ञान ज्ञेयप्रमाण कहा गया है। यद्यपि निश्चयसे उसमें अनन्तानन्त लोकालोकको जाननेकी शक्ति है। (राजवार्तिक १। २६) अर्थात् ऐसे अनन्तानन्त लोकालोक हो तो उन्हें भी जान सकता है, किन्तु सर्वज्ञताकी अपेक्षा व्यवहारनयकी दृष्टिमें वह ज्ञान, ज्ञेय प्रमाण है।

५—समयसार परिशिष्टमें आत्माकी ४८ शक्तियोंका कथन है। उनमेंसे कुछ शक्तियाँ परापेक्षित भी हैं। जैसे परकी अपेक्षा रखनेवाली अकार्यकारणत्व शक्ति व अकर्तृत्व शक्ति, क्योंकि, अन्यसे न करने योग्य और अन्यका कारण नहीं ऐसी अकार्यकारण शक्ति है और ज्ञातापने मात्रसे भिन्न परिणामके करनेका अभावस्वरूप अकर्तृत्व नामकी शक्ति है। इसी प्रकार सर्व पर ज्ञेयोंकी अपेक्षा रखनेवाली सर्वदर्शित्व व सर्वज्ञत्व नामकी शक्तियाँ हैं। सर्वदर्शित्व और सर्वज्ञत्वमें जो ‘सर्व’ शब्द है वह स्वयं ही सर्व पर पदार्थोंकी अपेक्षाका द्योतक है।

श्री कुन्दकुन्द भगवान् ने समयसारमें स्वभावसे सर्वज्ञता मानते हुए भी सर्वज्ञताको व्यवहार नयका ही विषय कहा है—

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया य सा होइ ।
तह जाणओ दु ण परस्स जाणओ जाणओ सो दु ॥३५६॥
एव तु णिच्छयणयस्स भासिय णाण-दसण-चरित्ते ।
सुणु ववहारणयस्स य वतव्व से समासेण ॥३६०॥
जह परदव्व सेडिदि दु सेडिया अप्पणो सहावेण ।
तह परदव्व जाणइ णाया वि सम्ण भावेण ॥३६१॥
एव ववहारस्स दु विणिच्छओ णाणा-दसण-चरित्ते ॥३६५॥

अर्थ—जैसे सेटिका (कली, खडिया मिट्टी) तो परकी नहीं है, सेटिका तो स्वयं सेटिका है, उसी प्रकार आत्मा पर द्रव्यका ज्ञायक नहीं है, ज्ञायक तो ज्ञायक ही है। इस प्रकार ज्ञान दर्शन चारित्र्यमें निश्चयनयका कथन है। सक्षेपसे व्यवहारनयका कथन सुनो। जैसे सेटिका अपने स्वभावसे परद्रव्य दीवाल आदिको सफेद करती है, उसी प्रकार ज्ञाता भी अपने स्वभावसे परद्रव्यको जानता है। इस प्रकार ज्ञान दर्शन चारित्र्यके विषयमें व्यवहारनयका निर्णय कहा।

गाथाकी व्याख्यामें श्री अमृतचन्द्र सूरिने स्पष्ट लिखा है—

तथा तेन श्वेतमृत्तिकादृष्टान्तेन परद्रव्य घटादिकं ज्ञेयं वस्तु व्यवहारेण जानाति ।

अर्थ—खडियाके दृष्टान्तसे आत्मा पर द्रव्य घट आदि ज्ञेय वस्तुको व्यवहारनयसे जानता है।

‘स्वभावसे पर द्रव्यको जानना भी व्यवहार नयका विषय है’ ऐसा श्री कुन्दकुन्द भगवान् ने उपर्युक्त गाथाओंमें तथा नियमसार गाथा १५६में स्पष्ट कहा है। भगवान् कुन्दकुन्दके वाक्योंका विरोध करते हुए आप सर्वज्ञताको निश्चयनयसे कहनेका क्यों प्रयत्न कर रहे हैं? क्या आप ऐसा इसलिये कहते हैं कि

व्यवहारमयको सत्यार्थ मानना आदिको यह नहीं है ? जिसको कि श्री अमृतचन्द्र मुरारे बारगी व्याख्याने परमार्थ स्वीकार किया है ।

१—परमार्थमयकायकी टीकाको उद्धृत करते हुए जो आपने यह लिखा है कि 'केवल हीन विषय प्रकार अपनी आत्माको सम्म होकर प्राप्त है' इस प्रकार पर इन्द्रको सम्म होकर नहीं प्राप्त है इस कारण व्यवहार है परमात्मका अभाव होनेसे व्यवहार नहीं कहा गया । इससे भी सर्वज्ञता विशयमयका विषय नहीं उद्हरता । पर पदार्थोंके साथ ज्ञानका तात्पर्य सम्म नहीं है । अपितु ज्ञान-ज्ञायकसम्म है, अतः ही इन्द्राके सम्म होनेसे यह व्यवहार नयका ही विषय उद्हरता है । इस प्रकार आपके प्रमाणके द्वारा ही आपका मत सिद्ध हो जाता है अर्थात् श्री परमार्थमयकायसे भी सर्वज्ञता विशयमयका विषय सिद्ध नहीं होती किन्तु व्यवहार नयका ही विषय सिद्ध होती है ।

२—श्री अमृतचन्द्र आपाके सामायिकपाठ तथा प्रवचनसार धारा २ की टीकाको उद्धृत करते हुए आपने जो लिखा है कि एक ज्ञायकमायका समस्त क्षेत्रोंको जाननेका स्वभाव होनेसे सर्वज्ञ समस्त इन्द्रमायको एक समये प्रत्यक्ष करता है, यानी है इन्द्र ज्ञायकमें सर्वोत्कर्ष हो गये हो विधित हो गये हो धीरे धीरे गये हो इत्यादि । संभवतः इन वाक्यों द्वारा आप यह कहना चाहते हैं कि द्रव्यकी तरह ज्ञान भी ज्ञेयकारक परिरूप जाता है, जो आपका यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि सर्व मूर्तिक है जिसकी स्वच्छता मूर्तिक इन्द्रके आकार व द्रव्य परिरूप जाती है, किन्तु वास्तव में अमूर्तिक है । यह मूर्तिकपदार्थकि आकारक कैसे परिरूप सकता है ? ज्ञान ज्ञेयोंको जानता है यह उक्तानेके लिये द्रव्यका दृश्यमान रूप बना है । ज्ञान ज्ञेयकारक नहीं परिरूपता है इसका पुनः उद्धृत स्वरूप उक्तके प्रमेयजनकमात्रमयमें किया गया है जो इस प्रकार है—

विषयकारकविरहितं च दुर्बोध्यपदमस्य, सूत्रस्वामूर्ते प्रतिबिम्बात्मेनवात् । तथाहि च विषयकारकविरही दुर्बिरसूत्रत्वाद्यकारकत्वात्, यत्तु विषयकारकविरहोऽस्यैव नवा रूपमादि ।

अर्थ—ज्ञानको विषयकारक कारण करनेवाला मानना सुविशेषित नहीं है, क्योंकि यह पद यदि ज्ञान मूल मूल पदार्थका अमूर्तिक ज्ञानमें प्रतिबिम्ब होना सम्भव है । ज्ञान ज्ञेयकारको कारण करनेवाला नहीं है क्योंकि यह अमूर्त है जैसे आकाश । जो जो ज्ञेयकार (जैसे प्रतिबिम्ब) को कारण करनेवाला होता है वह मूर्त होता है जैसे दर्पण आदि । ज्ञान अमूर्त है, क्योंकि अमूर्त कारणका बुद्ध है । जिसप्रकार आकाशमें किसी वस्तुका प्रतिबिम्ब नहीं बनता क्योंकि वह स्वयंसे अमूर्त है । इसी प्रकार ज्ञान भी अमूर्त है अतः उसमें भी पर पदार्थोंके आकारका प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता ।

ऐसी ही विशेषता मूकप्रायना और प्रमेयरत्नमाकाय भी है ।

यद्यपि ज्ञानको आकार कहा है परन्तु नहीं आकारका अर्थ प्रतिबिम्ब न होकर अर्थविकल्प किया है । कहा भी है—कर्मकृत्यामोरी आमासी तेन आयातं सद्यः बहमात्मा अवबोधोऽस्य सत्तापरोपि ।

—अथर्ववेद पृ. ३१८

अर्थात् कर्म-कृत्यको आकार कहते हैं और कर्म ज्ञानसे उत्पन्न उपयोग साकार उपयोग कहा जाता है ।

यही प्रमेयरत्नमाकाके 'ज्ञानविषयमूर्तं यस्तु कर्मोत्पत्तिवीर्यं' इस उक्तके अनुसार कर्मका अर्थ ज्ञेय ज्ञेया आदि, उक्तका विषय ज्ञानमें जाता है अतः ज्ञानकी साकार कहते हैं । यदि कहीं पर ज्ञानमें ज्ञेयोंके प्रतिबिम्ब अथवा ज्ञानकी ज्ञेयकार परिरूपि कहीं गई है तो उसका नहीं उद्हरता ही प्रमेयजन है कि जिस प्रकार

प्रतिविम्ब ज्यो का ज्यो पड़ता है उसी प्रकार ज्ञान ज्योको ज्योका त्यों यथार्थ जानता है । इस जाननेका नाम ही ज्योकार परिणति है । यदि यह मान लिया जावे कि ज्ञानमें ज्योके प्रतिविम्ब पड़ने पर ही ज्ञान ज्यो को जानता है तो ज्ञान रस गन्ध, स्पर्शको तथा अमूर्तिक पदार्थोंको नहीं जान सकेगा, क्योंकि इनका प्रतिविम्ब नहीं पड़ता है और न ज्ञान रसादिरूप परिणम मकता है । प्रतिविम्ब या छाया तो पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है, ज्ञानकी नहीं । अतः अमितगति मामाधिकपाठ तथा प्रवचनमार गाथा २०० की टीकासे भी यह सिद्ध नहीं होता कि केवली जिन निश्चयनयकी अपेक्षा सर्वज्ञ हैं ।

आपने पदार्थ तीन प्रकारके लिखे—१ शब्दरूप २ अर्थरूप ३ ज्ञानरूप । इनमेंसे शब्दरूप पदार्थ 'घट' शब्द, और ज्ञानरूप पदार्थ जैसे घटको जाननाछा घटज्ञान, ये दोनों पदार्थ पराश्रित होनेसे व्यवहारके विषय हैं । जैसे घटमें जलधारण हो सकता है वैसे घट शब्द या घटज्ञानमें जलधारण नहीं हो सकता । अन्न से पेट भर सकता है—भूख मिट सकती है, किन्तु अन्न शब्दसे या अन्नके ज्ञानमात्रसे पेट नहीं भर सकता, अतः शब्द व ज्ञानको पदार्थ व्यवहारसे कहा गया है ।

८—आपने कहा है 'स्वरूपसे सर्वज्ञता घटित हो जानेपर जिस समय समस्त ज्योकी अपेक्षा उन्हें सर्वज्ञ कहा जाता है तब उनमें यह सर्वज्ञता परकी अपेक्षा आरोपितकी जानेके कारण उपचरित सद्भूत व्यवहारसे सर्वज्ञता कहलाती है ।'

यहाँ विचारणीय बात यह है कि जब केवली जिन सर्वज्ञ हैं तो उनमें वही धर्म आरोपित नहीं हो सकता, अतः आपका उपर्युक्त कथन आपके द्वारा ही बाधित हो रहा है । फिर स्वरूपसे सर्वज्ञता घटित भी नहीं होती, आत्मज्ञता ही घटित होती है । परपदार्थों और ज्ञानमें परस्पर ज्ञेयज्ञायक सम्बन्ध है । यद्यपि ज्ञान ज्योको अपने स्वभावसे जानता है तथापि ज्योके साथ ज्ञायकका सम्बन्ध व्यवहारनयसे ही है । समयसार पृष्ठ ४४८ पर गाथा ३६१ की टीकामें श्री अमृतचन्द्र आचार्यने कहा भी है—

चेतयितापि ज्ञानगुणनिर्भरस्वभाव स्वयं पुद्गलादिपरद्रव्यस्वभावेनापरिणममान पुद्गलादि-परद्रव्य चात्मस्वभावेनापरिणमयन् पुद्गलादिपरद्रव्यनिमित्तकेनात्मनो ज्ञानगुणनिर्भरस्वभावस्य परिणामेनोत्पद्यमानः पुद्गलादिपरद्रव्यं चेतयितृनिमित्तकेनात्मनः स्वभावस्य परिणामेनोत्पद्यमानमात्मन स्वभावेन जानातीति व्यवहियते ।

अर्थ—ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि पर द्रव्यके स्वभावरूप परिणमित न होता हुआ और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप परिणमित न करता हुआ पुद्गलादि परद्रव्य जिसमें निमित्त है ऐसे अपने ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभावके द्वारा उत्पन्न होते हुए पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावसे जानता है ऐसा व्यवहार किया जाता है ।

आलापपद्धतिमें श्री देवसेनाचार्यने कहा—

स्वभावस्याप्यन्यत्रोपचाराहुपचरितस्वभावः । स द्वेधा—कर्मज-स्वाभाविकभेदात् । यथा जीवस्य मूर्तस्वमचेतनत्वं यथा सिद्धानां परज्ञता परदर्शकत्वं च ।

अर्थ—स्वभावका अन्यत्र उपचार सो उपचरित स्वभाव है । वह उपचरित स्वभाव, कर्मजनित और स्वाभाविकके भेदसे दो प्रकारका है, जैसे जीवके मूर्तपना तथा अचेतनपना स्वभाव है, यह कर्मजनित उपचरित है । और सिद्धोंके परकी जानना (सर्वज्ञता) और परकी देखना (सर्वदर्शिता) यह स्वाभाविक उपचरित है ।

इस प्रकार श्री देवसेनाचार्यने भी सर्वज्ञताको उपचरितनयसे ही बतलाया है । यदि उपचरितनयको

न मान्य वाचे और अनुपचरितनयका एकान्त पक्ष इह्य किम्मा आप सो परजठा (सकलता) से विरोध ना जायया । हम ही को आतापपद्धतिमें हम चम्पे द्वारा कहा है—

उपचरितैकान्तपक्षेऽपि नात्मशुद्धा संभवति नियमितपद्धत्यात् । तथात्मबोऽनुपचरितपक्षेऽपि परजठ-
हीना विरोध स्यात् ।

अथ—उपचरित एकान्त पक्षम निरस्तित पक्ष होनेसे आत्मके आत्मकता सम्भव नहीं होती है । उसी प्रकार अनुपचरित एकान्त पक्षमें भी आत्मके परजठा (सकलता) का विरोध हो जायया ।

प्रबचनद्वार गाथा १२ की टीकामें प्रयत्नेनाचार्यने कहा है—

स्वबहारावयव पश्यति सम्मन्त्र्य स्वबहुव्यक्षेत्रकर्मकार्यैर्जायाति च सर्वं निरवरोधम् ।

अथ—स्वबहारावयवे से बचवान् सम्मन्त्रको सर्वं इत्यं शेष काक भावोंके द्वारा देखते तथा जानते है ।

इसी प्रकार गाथा १८ की टीकामें भी यहो कहा है—

परब्रह्मपर्यायं तु स्वबहारेण परिच्छिन्नमिति ।

अर्थ—स्वबहारेसे परब्रह्म और पर्यायको जानते है ।

ज्ञानमनाशो ज्ञानसि अप्यार्थ ज्ञान निष्प्रयत्नमयम् ।

परब्रह्मं स्वबहारात् महमुद्गीहीतमकैवलाधार ॥११२॥

—नवचक्रसंग्रह पृ ११९ मानिकचन्द्रप्रसन्नाका

अर्थ—ज्ञानक मात्र मति भूत जबकि सगर्वम केचकज्ञानके आधारेसे निरवयवमयके अनेका आत्मको जानता है और परब्रह्मको स्वबहारावयवे जानता है ।

कपयुक्त आदय प्रयाचोसे यह चिन्ता है कि कैसी विषयें सर्वज्ञता स्वबहारावयवे है निरवयवमयके नहीं है । ज्ञानपुत्रकी अनेका आत्मा जायक है । निरवयवमयके आत्मा ज्ञानपुत्रके द्वारा स्वकर्मके अर्थात् स्वको जानता है और स्वबहारावयवे आत्मा सब ही ज्ञानपुत्र स्वभावके द्वारा परब्रह्मो अर्थात् सर्वं ज्ञेयोको जानता है । तबसे परका अरुन्धतामात्र है और नरमें स्वका अरुन्धतामात्र है । 'स्व' परब्रह्म नहीं परिचमता और 'नर' स्वकर्म (घातनका) नहीं परिचमता ।

२—इसका कवन ऊपर न ३ में किया था चुका है ।

१ —आत्मे किम्मा है कि 'ज्ञानका ज्ञेयकार परिचमन ज्ञेयोके कारण हुआ है तब यह स्वबहारा कदा जाता है क्योंकि ऐसे कवनमें वस्तुकी स्वभावभूत योग्यताको धीरकर उदयन पराजित कवन किया गया है । जो आपका ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि ज्ञान ज्ञेयकारक परिचमन नहीं करता । कैसा कि न ३ के विचारमें ऊपर कहा था चुका है । ज्ञेयोके जाननेको इस ज्ञानका ज्ञेयकारक परिचमन कहा जाता है । रत यन्त्र पीठ उच्च हृदय जाते गरम कठोर जाति मूर्तिभूत भुव तथा चमसि अमूर्तिभूत इत्येके भुवका कोई आकार न होनेसे उन ज्ञेयोके आकारक ज्ञान नहीं परिचमता किन्तु जायता है, क्योंकि जानता ज्ञानक स्वभाव है । ज्ञान अपने स्वभावसे सर्व ज्ञेयोको जानता है इस कवनमें स्वभाव गीत नहीं है तथापि ज्ञेय परब्रह्म है, अता यह कवन स्वबहारावयवकी अनेकाते है । ज्ञान ज्ञेयोको अपने स्वभावसे जानता बचस है, किन्तु आत्मके प्रवेश या आत्मके अविभावप्रतिष्ठासे ज्ञेयोके आकारक नहीं परिचमन करते । ऐसा ही श्री कृष्णभुव स्वामीने प्रबचनधारमें कहा है—

आत्मी भावसहायो अथा ज्ञेयपया सि अन्विस्त ।

क्यापि च परब्रह्मं ज्ञेयान्दोषभूतं बहति ॥१४॥

अर्थ—आत्मा ज्ञानस्वभाव है और पदार्थ आत्माके ज्ञेयस्वरूप है, जैसे कि रूप नेत्रोंका ज्ञेय स्वरूप होता है, परन्तु वे एक दूसरेमें नहीं वर्तते ।

इस प्रकार व्यवहारनयसे सर्वज्ञता सिद्ध हो जानेपर वह सत्यार्थ है, क्योंकि प्रत्येक नय अपने विषयका ज्ञान करानेमें सत्य है, असत्य नहीं है । कहा भी है—

ण च व्यवहारणञ्चो चप्यलञ्चो, तत्तो व्यवहाराणुसारिसिस्साणं पञ्चत्तिदसणादो । जो बहुजीवाणुगह-
कारी व्यवहारणञ्चो सो चैव समस्सिदब्बो त्ति मणेणावहारिय गोदमथेरें मंगल तत्थ कय ।

—जयधवल पु० १ पृष्ठ ८

अर्थ—यदि कहा जाय कि व्यवहारनय असत्य है सो भी ठीक नहीं है, क्योंकि उससे व्यवहारका अनुमरण करनेवाले शिष्योंकी प्रवृत्ति देखी जाती है, जो व्यवहारनय बहुत जीवोंका अनुग्रह करनेवाला है उसीका आश्रय करना चाहिये ऐसा मनमें निश्चय करके गौतम स्वविरने चौबीस अनुयोगद्वारोंके आदिमें मगल किया है ।

यहाँ सम्मतितर्ककी निम्नांकित गाथा दृष्टव्य है—

णिययवयणिज्जमच्चा सव्वणया परिययालणे मोहा ।

वे उण दिट्ठसमञ्जो विभयइ सच्चे व अलिण वा ॥१२८॥

अर्थ—ये सभी नय अपने अपने विषयके कथन करनेमें समीचीन हैं और दूसरे नयोंके निराकरण करनेमें मूढ़ हैं । अनेकान्तके ज्ञाता पुरुष यह नय सच्चा है और यह नय झूठा है इस प्रकारका विभाग नहीं करते ।

यही गाथा जयधवला पुस्तक १ पृष्ठ २५७ पर निम्नांकित वाक्योंके साथ उद्धृत की गई है—

न चैकान्तेन नया मिध्यादृष्टय एव, परपक्षानिराकरिणूना सपक्ष (स्वपक्ष) सत्त्वावधारणे व्यापृताना स्यात्सम्यग्दृष्टित्वदर्शनात् ।

अर्थ—नय एकान्तसे मिथ्यादृष्टि ही है ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि जो नय परपक्षका निराकरण नहीं करते हुए ही अपने पक्षके अस्तित्वका निश्चय करनेमें व्यापार करते हैं उनमें कथंचित् समीचीनता पायी जाती है ।

उक्त गाथाका विशेषार्थ लिखते हुए श्री प० फूलचन्द्रजीने लिखा है—

‘हर एक नयकी मर्यादा अपने अपने विषयके प्रतिपादन करनेतक सीमित है । इस मर्यादामें जबतक वे नय रहते हैं तबतक वे सच्चे हैं और इस मर्यादाको भंग करके जब वे नय अपने प्रतिपक्षी नयके कथनका निराकरण करने लगते हैं—तब वे मिथ्या हो जाते हैं । इसलिये हर एक नयकी मर्यादाको जाननेवाला और उनका समन्वय करनेवाला अनेकान्तज्ञ पुरुष दोनों नयोंके विषयको जानता हुआ एक नय सत्य ही है और दूसरा नय असत्य ही है ऐसा विभाग नहीं करता । किन्तु किसी एक नयका विषय उस नयके प्रतिपक्षी दूसरे नयके विषयके साथ ही सच्चा है ऐसा निश्चय करता है ।

नोट—निश्चयनय और व्यवहारनयका स्वरूप समझनेके लिये अन्य प्रश्नों पर भी दृष्टि डालिये ।

मगलं भगवान् बीरो मंगलं बीरमो गनी ।

मंगलं कुलकुलार्थो बीरमोऽस्तु मगलम् ॥

धृक्का ७

मुख प्रश्न ७—केवली भगवान्की सर्वज्ञता मिश्रणसे है वा व्यवहारसे। यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है वा असत्यार्थ ?

प्रतिश्रुका ३ का समाधान

केवली बिग मिश्रणसे आत्मज्ञ है बीर व्यवहारसे छद्म है इसका स्पष्टीकरण प्रथम बीर किलीय उत्तरमें करते हुए विष्णु प्रतिश्रुकामें उठाने परे दो प्रश्नोंका सम्मिश्र प्रश्नरूपे विचार विच्छेद उत्तरमें कर गये हैं ।

परात्मक प्रस्तुत प्रतिश्रुकाके आधारसे विचार करना है । इसमें १ मुझे उपस्थित कर उसके आधारसे प्रतिश्रुकाको स्वल्प प्रमाण किया गया है ।

१ प्रथम मुझा उपस्थित करते हुए १९वें प्रश्नके उत्तरमें हमारे ज्ञाप दिये गये वस्तुस्थिति कांक्ष कथन कर ये कथन उपस्थित किये गये हैं—

‘वह तो निर्विचार सत्य है कि ज्ञानकमान स्व-परप्रकाशक है । स्व-प्रकाशककी अपेक्षासे आत्मज्ञ बीर परप्रकाशककी अपेक्षा सर्वज्ञ है । ज्ञानक कहनेसे हो ज्ञेयोंमें ज्ञानि का जाती है । आत्मको ज्ञानक कहना सर्वज्ञ व्यवहार है बीर पर ज्ञेयोंकी अपेक्षा ज्ञायक कहना यह उपचरित समुत्त व्यवहार है ।

अब हमारे उक्त कथनको परिष्कृत करते बरककर अपर पक्षमें उक्त कथ प्रमाण किया है—

‘अब यह देखना है कि जो वही आत्मको ज्ञानकत्व कहा है सो वह परकी अपेक्षा ज्ञानक कहा है कि स्वस्वसे ज्ञायक है । यदि एकलपक्ष यह माना जाय है कि वह परकी अपेक्षा ज्ञानक है तो ज्ञानकमान आत्मको स्वल्प सिद्ध न होनेसे ज्ञानकत्वका आत्मको अभाव प्रत्यक्ष होता है । यह तो है कि ज्ञानकमान स्व-परप्रकाशक होनेसे परकी ज्ञानता अभाव है । पर वह परकी अपेक्षा ज्ञान ज्ञायक न होनेसे स्वस्वसे ज्ञायक है । फिर भी उसे ज्ञानक कहनेसे उक्तमें ज्ञयनी ज्ञानि का जाती है इसीप्रकार अपर पक्षमें विषया ज्ञायु वह ज्ञानसे उसे उपचरित कहा है । इस प्रकार आत्मको ज्ञायक कहना यह समुत्त व्यवहार है बीर ज्ञेय ज्ञेयकी अपेक्षा ज्ञानक ऐसा कहना यह उपचरित है । इस प्रकार जब ज्ञेयकी अपेक्षा ऐसा कहा जाता है कि आत्मको ज्ञायक है तब यह उपचरित समुत्तव्यवहारमत्ता विधान होता है ।

इस प्रकार ये दो कथ (एक हमारी वस्तुस्थिति का मूल कथ बीर वृत्त अपर पक्षज्ञाप उसका अपनी प्रस्तुत प्रतिश्रुकामें विवरण करके हमारा वस्तुस्थिति बरककर उपस्थित किया गया कथ) सामने हैं ।

अपर पक्षमें हमारे मूल वस्तुस्थिति को परिचितकर यमें उपस्थित किया इसका कारण है । बात यह है कि उसे निरवयव बीर व्यवहारमत्ता परस्पर सापेक्ष होते हैं यह बरकमाना यह है । किन्तु हमारे उक्त वस्तुस्थिति उक्त पक्षके इस अविश्रुतकी बुद्धि नहीं होती । बीर ज्ञान ही वह पक्ष वह भी वस्तुस्थिति चाहता है कि ऐसा हम (उत्तर पक्ष) भी मानते हैं । यही कारण है कि उक्त पक्षमें हमारे उक्त कथनको बरककर उसे वस्तु कथ प्रमाण कर दिया । इससे उक्त पक्षके दो अविश्रुत सिद्ध हो गये—एक तो उक्त वस्तुस्थिति का ज्ञेय

कहना या वह कह दिया और दूसरे वह उस पक्षका कहना न कहलाकर हमारा (उत्तर पक्ष) का कहना लाने लगा।

हम उसके द्वारा किये गये ऐसे प्रयास पर विशेष टोका-टिप्पणी तो नहीं करेंगे। किन्तु उस पक्ष द्वारा गलत मार्ग अपनाया जाना ठीक नहीं इतना अवश्य कहेंगे।

उस पक्षने अपने इस अभिप्रायको सिद्ध करनेके लिए 'सर्वज्ञ' शब्दकी व्युत्पत्तिका भी सहारा लिया। उसका कहना है कि 'सर्वज्ञ' शब्द स्वयं परसापेक्षका द्योतक है परनिरपेक्षका द्योतक नहीं है। इसीलिए 'कुन्दकुन्द भगवान्ने नियमसार' गाथा १५६ में कहा है कि 'व्यवहारनयसे केवली भगवान् सबको जानते देखते हैं। निश्चयनयकी अपेक्षा केवलज्ञानी नियमसे आत्माको जानते और देखते हैं। निश्चयनयकी अपेक्षा केवलज्ञानी परको नहीं जानते' गाथामें पड़े हुए नियम शब्दसे यह स्पष्ट कर दिया है।'

किन्तु अपर पक्षका यह कथन ठीक नहीं, क्योंकि सकल द्रव्यो और उनकी पर्यायोका साक्षात् करना प्रत्यक्ष जानना) यह केवलज्ञान या केवलज्ञानीका स्वरूप है। अष्टसहस्री पृ० १३२ में लिखा है—

सकलप्रत्यक्षस्य सर्वद्रव्य-पर्यायसाक्षात्करण स्वरूपम्।

सब द्रव्यो और उनकी सब पर्यायोका साक्षात् करना यह सकल प्रत्यक्षका स्वरूप है।

भगवान् कुन्दकुन्दने 'आत्मज्ञ' शब्द द्वारा इसी स्वरूपका कथन किया है, क्योंकि केवलज्ञानी (आत्मा) प्रत्येक समयमें इसी प्रकार जानने-देखनेरूप दूसरेकी (प्रमेयोकी) अपेक्षा किये बिना स्वयं परिणमन होता है। अतएव केवली जिन निश्चयनयसे आत्मा (स्व) को जानते देखते हैं यह सिद्ध हुआ। यहाँपर 'अप्पाण' पद स्व-प्रकाशक स्वरूपका सूचक है यत केवलज्ञानी अपने स्वरूपको जानता देखता है अत स्व-परस्वरूप सकल प्रमेयोकी स्वयं जानता देखता है। यह निश्चयनयके कथनका तात्पर्य सिद्ध होता है। तीन लोक और त्रिकाल-वर्ती जितने प्रमेय हैं उनको जानने-देखनेरूप केवलज्ञान और केवलदर्शनका स्वयं परिणमन होता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

यह निश्चयनयका वक्तव्य है। अब व्यवहारनयके वक्तव्यपर विचार कोजिए। इसे तो अपर पक्षको भी स्वीकार करना पड़ेगा कि प्रत्येक वस्तुका स्वरूप स्वतः सिद्ध होता है। यदि प्रत्येक वस्तुके स्वरूपकी सिद्धि भी परसापेक्ष मानो जाय तो दोनों नहीं वर्नेगे, अर्थात् दोनोंका अभाव हो जायगा। यत दोनोंका अभाव मानना अपर पक्षकी भी इष्ट नहीं होगा, अतः प्रत्येक वस्तुके स्वरूपकी स्वतः सिद्धि मान लेना ही श्रेयस्करो है। इस प्रकार प्रमाण और प्रमेयका स्वरूप स्वतः सिद्ध होनेपर भी उनका व्यवहार परस्पर सापेक्ष होता है, क्योंकि प्रमाणके निश्चयपूर्वक प्रमेयका निश्चय होता है और प्रमेयके निश्चयपूर्वक प्रमाणका निश्चय होता है, अतएव परसापेक्ष ऐसे व्यवहारको ध्यानमें रखकर जब कथन किया जाता है तब यह कहा जाता है कि व्यवहारनयसे केवली जिन सबको जानते-देखते हैं।

दोनों नयीके कथनका आशय एक ही है। यदि इनके कथनमें अन्तर है तो इतना ही कि निश्चयनय स्वरूपकी अपेक्षा जिस बातको कहता है, व्यवहारनय परसापेक्ष होकर उसी बातको कहता है, इसलिए निश्चयनयका कथन यथार्थ है, क्योंकि परनिरपेक्ष जो वस्तुका स्वरूप है वही उसके द्वारा कहा गया है। किन्तु व्यवहारनयका कथन उपचरित है, क्योंकि परसापेक्ष वस्तुका स्वरूप तो नहीं है, लेकिन परसापेक्षरूपसे उसकी सिद्धि की गई है।

अतएव अपर पक्षका न तो 'स्वप्रकाशको' बोध्याते आत्मज्ञ और परप्रकाशक की बोध्या समझ है। यही कहना आत्ममानुष्य है और न 'सर्वज्ञ' पक्ष स्वयं परसोपेक्षका कोटक है परतिरोपेक्षका कोटक नहीं है। इत्यादि किञ्चना ही आत्ममानुष्य है।

इसका यह किञ्चना यथावत् क्यों है इसके लिए व्याप्तभोमाया कारिका ७३ और ७२ पर तथा उनही अक्षरहारी टीकपर बुद्धिपथ बोधिए।

२ अपर पक्षने अपने दूसरे मुरों की अपने प्रथम मुरोंके कर्मको ही बुद्धिमान है। कोई नई बात नहीं कहती है। अपर पक्षका कहना है कि उस आध्यात्मिक ज्ञानमें निश्चयमनसे आत्मज्ञ आत्मज्ञ पद है और व्यवहारमयसे समझ नामका धर्म है। इस प्रकार सर्वज्ञ नामका धर्म अवश्य है किन्तु वह धर्म परसोपेक्ष है उसे चटक ज्ञान पटका ज्ञान बाध। व्यवहारमयकी ओरसे केवल किन्हीं सर्वज्ञता नामका धर्म वास्तविक है अतः वेबकीमें सर्वज्ञताके आरोप वर्णित विध्या कल्पनाकी कोई भावस्थकता नहीं है। बाध।

यह अपर पक्षके वस्तुपरका कुछ अर्थ है। इसपर विचार करनेके पहले व्यवहारमयके मुख्य दो धर्मोंके स्वस्वपर बुद्धिपथ कर देना आवश्यक है। व्यवहारमयके मुख्य दो धर्म हैं—असद्भूतव्यवहारमय और सद्भूतव्यवहारमय। अल्पतः प्रसिद्ध धर्मका अल्पतः समारोप करना यह असद्भूत व्यवहारमय है। तथा पुनः पुनो परमि-धर्मि आदिका येर विवक्षिता सद्भूत व्यवहार है।

—आत्मपक्षवि

स्व-परकी आत्मता ज्ञानका स्वस्व है। यही अल्पतः प्रसिद्ध धर्मका अल्पतः आरोप नहीं किया गया है, इसलिए ही यह असद्भूत व्यवहारमयका विषय नहीं है। तथा यही स्वस्व कल्पन किया जा रहा है, कुछ पुनः पुनो आध्यात्मिक येर नहीं विवक्षाना जा रहा है। इसलिए यह सद्भूत व्यवहारमयका भी विषय नहीं है। ऐसी अवस्थामें यह तीव्रता कोनसा व्यवहारमय है जिसकी अपेक्षा अपर पक्ष आध्यात्मिक ज्ञानमें सर्वज्ञ नामका धर्म स्वीकार करता है और फिर सर्वज्ञमें वह धर्म अस्तित्व होकर यी उसे परसोपेक्ष चटकता है। किन्हीं वस्तुका कोई धर्म उसका स्वस्व हो और फिर उसे परसोपेक्ष कहा जाय वह यही विविध कल्पना है।

अपर पक्षने अपने अतिप्रथमकी बुद्धिमें 'चटका ज्ञान पटका ज्ञान यह व्यवहारमय उपस्थित किया है। विलुप्त चटकाके धर्ममें स्व-परकी आत्मताका भी परिचय हुआ यह ज्ञानका स्वस्व है और स्वतः सिद्ध है। यह चटके रहने पर भी होता है और चटके न रहने पर भी होता है, अल्पतः वेबका तथा स्मृत्यादि ज्ञानीकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती। इसका अवश्य है कि चट-चटमें और ज्ञानमें जो अल्प-ज्ञानक व्यवहार होता है वह परसोपेक्षकी ओरसे ही सिद्ध होता है। यही कारण है कि हमने येर विवक्षामें आत्मताकी धारक कहना उसे सद्भूत व्यवहारमयका विषय कल्पनाकर यही बोध्या उसे आत्मक कहना उसे अनर्थिक कल्पना है।

अपर पक्षने समयसार वा ३६२ की जम्हेलाचार्यकृत टीकामें 'बलु सीगटोमि' इत्यादि अर्थको उपस्थित कर किया है कि सर्वज्ञत्व धर्म आत्मामें व्यवहारमयसे होने पर भी धर्म है, आरोपित अवश्य किन्वा कल्पना नहीं है। यी इस धर्मत्वमें रहना ही कहना है कि सर्वज्ञता यह केवलज्ञानका स्वस्व है। अपर पक्ष जिस व्यवहारमयसे उसे केवलज्ञानका धर्म वदधता है वह व्यवहारमय उस पक्षकी अपनी कल्पनामान है। इसका ही यह धर्म हुआ कि वह पक्ष सर्वज्ञताको कल्पनामें समय मानता है, वास्तवमें समय नहीं मानता। यदि वह पक्ष सर्वज्ञताको वास्तवमें मान मानता है तो वह ऐसा क्यों किया है कि अवश्य धर्म आत्मामें व्यवहारमयसे है। उस ही पक्ष पक्षकी ओरसे हमारे ही समान नहीं किया जाना चाहिए कि आत्मामें सर्वज्ञत्व

धर्म यथार्थमें है। सर्वज्ञता यथार्थ कैसे है और सर्वज्ञतामें आत्मज्ञता तथा आत्मज्ञतामें सर्वज्ञता कैसे अन्तर्निहित है इसका स्पष्टीकरण हम पिछले उत्तरोंमें विशेषरूपसे कर आये हैं।

अपर पक्षने लिखा है कि 'जब सर्वज्ञता शक्ति आत्माकी है तब उसका आत्मामें कथन करना आरोपित कैसे कहला सकता है? उस शक्ति का स्वरूप ही जब परको जानना है तब परको अपेक्षा तो उसमें आवेगी ही। परको जाननेका नाम ही परज्ञता है।'।

समाधान यह है कि सर्वज्ञत्व शक्ति आत्माकी है। उसे आरोपित न तो हमने लिखा ही है और न वह आरोपित है ही। उस शक्तिका स्वरूप केवल परको जाननेका न होकर सबको जाननेका है। यदि जिनदेव उसद्वारा केवल परको जानें तो उस शक्तिमें परज्ञता वने। किन्तु उसद्वारा वे सबको जानते हैं, इसलिए वह सर्वज्ञतारूप ही सिद्ध होती है।

अपर पक्षका कहना है कि यहाँपर हमारा प्रश्न सर्वज्ञत्वशक्तिकी अपेक्षासे नहीं है, क्योंकि वह तो निगोदिया जीवमें भी है। किन्तु सर्वज्ञतारूप उस परिणतिसे है, वह परिणति सर्व पर वस्तुके आश्रयसे ही मानो जा सकती है। अतएव पर (मर्व ज्ञेय) आश्रित होनेसे व्यवहारनयका विषय हो जाता है।' आदि।

समाधान यह है कि निगोदिया आदि सब जीवोंमें जो सर्वज्ञत्व शक्ति है उसकी परिणति ही तो सर्वज्ञता है। यह परिणति स्व परप्रत्यय न होकर स्वप्रत्यय होती है, जो अपने परिणामस्वभावके कारण प्रत्येक समयमें त्रिकालवर्ती और त्रिलोकवर्ती समस्त पदार्थोंकी युगपत् जाननेमें समर्थ है। अतएव सर्व पर वस्तुके आश्रयसे इसे स्वीकार करना तो आगमविरुद्ध है ही। किसी भी ज्ञान परिणतिकी ज्ञेयके आश्रयसे मानना आगमविरुद्ध है। परोक्षामुख अ० २ सू० ६ में कहा भी है—अर्थ और आलोक ज्ञानकी उत्पत्तिके कारण नहीं हैं, क्योंकि वे परिच्छेद्य हैं। जैसे कि अन्धकार। अतएव हम जो यह भाव व्यक्त कर आये हैं कि 'आत्माकी ज्ञायक कहनेसे उसमें ज्ञेयकी ध्वनि आ जाती है, इसलिए उसपर ज्ञेयकी विवक्षा लागू पड़ जाती है यही उपचार है' वह यथार्थ है। यहाँ इतना और समझना चाहिए कि सर्वज्ञताका विषय स्व-पर ज्ञेयरूप समस्त द्रव्यजात है, केवल पर पदार्थ नहीं। अपर पक्ष यदि यह जानले कि जिसे निश्चय दृष्टिमें (स्वरूपरमणताकी दृष्टिमें) आत्मज्ञ कहा है उसे ही परसापेक्ष विवक्षामें सर्वज्ञ कहा है तो नियमसारकी उक्त गाथाका क्या तात्पर्य है यह हृदयगम करनेमें आसानो जाय।

समयसारमें पर्यायाधिकनयके विषयको गौणकर विवेचन किया गया है, क्योंकि वहाँ रागादिभावोंसे भिन्न आत्माकी प्रतीति कराना मुख्य है। इसलिए ही वहाँ गाथा ५६ में रागादिकी व्यवहारनयसे जीवका बतलाया गया है, किन्तु जब रागादिरूप परिणमना यह जीवका ही अपराध है, कर्मका नहीं यह ज्ञान कराना मुख्य हुआ तब इसका ज्ञान करानेके लिए कर्ता-कर्म अधिकारमें निश्चयसे उनका कर्ता जीवको ही कहा गया है। गा० १०२। सर्वत्र विवक्षा देखनी चाहिए।

अतएव अपर पक्षने समयसार गाथा ५६ को ध्यानमें रखकर जो यह लिखा है कि 'आपके सिद्धान्तानुसार यदि विभाव परिणमनको इस शक्तिकी अपेक्षासे देखा जाय तो यह भी स्वाश्रित होनेसे निश्चयनयका विषय बन जायगा। किन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि समयसार गाथा ५६ में रागादि विभावकी जीवके है ऐसा व्यवहारनयसे कहा है।' सो उस पक्षका ऐसा लिखना ठीक नहीं है।

२-६. तीसरे मुद्देमें पिछले कथनको ही दुहराया गया है। अपर पक्ष आत्मज्ञता और सर्वज्ञता ऐसे दो घम मानता है। किन्तु इस सम्बन्धमें विशद विवेचन पहले ही कर आये हैं, उससे स्पष्ट हो जायगा कि आत्मज्ञ

और सर्वज्ञके कर्ममें विषयानेव ही है। अतएव प्रकृतमें अतमज्ञ और सर्वज्ञ इन दोनोंका एक ही उत्पत्ति है ऐसा नहीं समझना चाहिए।

४ किसी भी वस्तुमें कोई भी बर्ण परसलेख नहीं होता। हाँ वन बर्मी आदिका व्यवहार व्यवस्था ही परस्परसलेख होता है। यहाँ पर अगर पढ़ने असम्भूत व्यवहारका उल्लेख आत्मतत्त्वज्ञानसे दिया है। प्रथम आत्म और सभी आत्मतत्त्वज्ञानके अन्तर्गत प्रसिद्धिस्थ वर्गस्थ इत्यादि कर्मका आशय एक ही है। आने समयसार वा १७२ की आत्मतत्त्वज्ञान टीकाके आधारे परित्यक्त और व्यवहारमयका उल्लेख दिया है। किन्तु प्रकृतमें इन सबके आधारों परना करनेका कोई प्रयोजन नहीं है।

अपर पढ़ने समयका पु १ पु ११ के आधारों पर विचार करना चाहिए कि 'केवलज्ञान आत्मा और परार्थकी अपेक्षा रहता है।

समाधान यह है कि ज्ञान क्षेत्रके कारण है या क्षेत्र ज्ञानके कारण है ऐसा नहीं है, क्योंकि जैसे क्षेत्र विषयमें निष्कर्ममयसे और क्षेत्र विषयमें उपस्थित सम्भूत व्यवहारमयसे भीम और आत्मा में परस्पर कर्म-कारण मान्य रूप आता है जैसे अन्तर्गत ज्ञान और ज्ञानमें उपस्थित असम्भूत व्यवहारमयसे भी कर्मकारणमान्य नहीं बनता। इन दोनोंपर यदि कोई व्यवहार जानू पड़ता है तो ज्ञान-ज्ञापक व्यवहार ही जानू पड़ता है, अतएव व्यवस्थाका पु १ पु ११ के प्रकृत उद्धरणका यह अर्थ करना चाहिए कि केवलज्ञान आत्मतत्त्वज्ञान होकर उत्पन्न होता है और परसहज (परसलेख) होकर उसके बाद व्यवहार होता है। इसके सिवा इसका अन्य अर्थ प्रकृत करना व्ययमानुषक नहीं है। पर्यायिकमयसे ऐसा वाय तो केवलज्ञान स्वभावमें स्वयं उत्पन्न होता है, यह ज्ञान किसीकी अपेक्षा नहीं रहता। हाँ अतमा और केवलज्ञानमें बर्म-बर्मी व्यवहार व्यवस्था ही परस्पर सलेख होता है। इस अपेक्षाके कला उद्धरणका यह अर्थ होना कि केवलज्ञानमें बर्म व्यवहार आत्मतत्त्वज्ञान होता है। आत्मा संक्षेपमें वस्तुका निर्देश करते हैं। उसका आशय वना यह तत्त्वविषयसे ही समझा जा सकता है।

अपर पढ़ने किता है कि 'इस तरह चूँकि सर्वज्ञतामें परार्थविषयताकी अपेक्षा है, अतः यह वस्तुविषय होनेसे व्यवहारमयसे है। आदि।

समाधान यह है कि सर्वज्ञतामें परार्थविषयताकी अपेक्षा नहीं होती। सत्यज्ञता और विषयमूल परार्थों ज्ञान-ज्ञापक व्यवहार व्यवस्था किया जाता है। प्रवचनसार वाचा २१ में 'आत्म लेखममाव्युत्ति' इस वचन द्वारा प्रत्येक क्षणमें केवलज्ञान परिणाम निरूपण होता है इसका स्वकर्मनिर्देश किया गया है। उक्त केवलज्ञान परिणामके होनेमें क्षेत्रकी अपेक्षा कनी रहती है। यह नहीं कहा गया है। जैसे प्रत्येक क्षणमें ज्ञान स्वयं है। यह केवलज्ञानके कारण नहीं है। सभी प्रकार प्रत्येक क्षणमें केवलज्ञानपरिणाम ही स्वयं है। यह ज्ञानके कारण नहीं है। यह कि अगर पढ़ने तत्त्वार्थवार्तिक १। २१ के आधारों पर केवलज्ञानमें अन्तर्गत-मूल क्षेत्रमूलको आत्मनेकी शक्ति निष्कर्ममयसे स्वीकार करके है तो परिणामीसे केवलज्ञान परिणाम अस्मिन् होनेके कारण बिना कर्ममें आत्मा निरूपण परिणामता है यह समझ होकर ही परिणामता है इस निम्नके अनुसार सर्वज्ञता आत्मामें निरूपण है अर्थात् इस काकर्म यह प्रकटा स्वकर्म है ऐसा मान क्षेत्रमें अपर पक्ष को विचित्रता है। अपर पक्ष सर्वज्ञताको एक और तो स्वकर्म को मानता है और वृत्तों और ज्ञानव्यवहार मयसे वतता है। इसे क्या कहा जाय ? हम तो इसे तत्त्वकी विद्यमानता ही कह सकते हैं।

५. समस्तज्ञान परिधिमें ४८ तो नहीं ४७ प्रकृतिको निर्देश व्यवस्था है। उन्मेषे अपर पढ़ने अकारण-कारण शक्ति और अकारण शक्तिको परस्पर वतता है। इसी प्रकार सर्वशक्ति और सर्वज्ञ शक्तिको

भी परापेक्ष लिखा है। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि जिस शक्तिका जैसा परिणाम (स्वरूप) होता है उसका ही वहाँ निर्देश किया गया है। किसीकी सिद्धिमें परकी अपेक्षा लगाना अन्य बात है। यह व्यवहार है जो यथार्थका ज्ञान करा देता है। पर किसीका स्वरूप परापेक्ष नहीं हुआ करता इसका विशेष विचार पहले ही कर भाये हैं।

समयसार गाथा ३५६ और ३६० आदिमें जो निश्चयनय और व्यवहारनयके कथनका निर्देश है उसका आशय इतना ही है कि आत्मा निश्चयसे ज्ञायक है। प्रत्येक समयमें उसमें जो लोकालोकको जानने-देखनेरूप परिणाम होता है वह स्वभावसे होता है, परकी अपेक्षा करके नहीं होता। जैसे भित्ती है, इसलिए सेटिका सफेदरूप परिणाम रही है ऐसा नहीं है, किन्तु वह स्वभावसे ही प्रत्येक समयमें भित्तीकी अपेक्षा किये बिना सफेदरूप परिणामती रहती है। उसी प्रकार समस्त ज्ञेय हैं, इसलिए लोकालोकको जानने-देखनेरूप ज्ञान दर्शन परिणाम होता है ऐसा नहीं है, किन्तु आत्मा प्रत्येक समयमें समस्त ज्ञेयोंकी अपेक्षा किये बिना स्वभावसे ही सरल ज्ञेयोंको जानने देखनेरूप परिणामता है। यह निश्चयनयका वस्तुव्य है। फिर भी ज्ञाप्य-ज्ञापक व्यवहारको ध्यानमें रखकर परसापेक्ष कथन किया जाता है। इसलिए व्यवहारनयसे सर्वज्ञता है ऐसा एकान्त न करके आत्मज्ञता और सर्वज्ञता ये कथनके दो पहलू हैं ऐसा समझना चाहिए। समयसारकी उक्त गाथाओंका तथा उसकी टीकाका यही आशय है।

जो घटादिको जाननेरूप स्वयं ज्ञानपरिणाम हुआ उसीको आचार्य अमृतचन्द्रने घटादिको व्यवहारसे जानना कहा है। वह घटादिको जाननेरूप ज्ञानपरिणाम स्वभावसे हुआ है, घटादिके कारण नहीं हुआ है। फिर भी ज्ञाप्य-ज्ञापकव्यवहार परस्पर सापेक्ष होता है, इसीको व्यवहारसे घटादिका जानना कहते हैं।

व्यवहारनय और उसका विषय क्या है इसका भेदो सहित निर्देश आलापपद्धति और नयचक्रादिसंग्रह आदि ग्रन्थोंमें सुस्पष्ट किया है, उससे आगममें उसे किस रूपमें स्वीकार किया गया है और निश्चयनयसे उसमें क्या भेद है यह स्पष्ट हो जायगा।

६ अपर पक्षने परमात्मप्रकाश टीकाका जो आशय लिया है उस सम्बन्धमें इतना लिखना ही पर्याप्त है कि सर्वज्ञता केवलज्ञानका परिनिपेक्ष स्वरूप है वह ज्ञेयोसे नहीं आई है। अतएव हमारे 'केवली जिन जिस-प्रकार अपने आत्माको तन्मय होकर जानते हैं उस प्रकार पर द्रव्यको तन्मय होकर नहीं जानते।' इस वाक्यका यह अर्थ हुआ कि केवलीका तन्मय होकर जो ज्ञानपरिणाम हुआ उसमें स्व-परका जानना आगया। अतएव सर्वज्ञताकी यदि हम आत्मज्ञतासे भिन्न नहीं कहते तो यथार्थ ही कहते हैं। अपर पक्ष एक ज्ञानपरिणामको दो कहता है। एक ज्ञानपरिणामको आत्मज्ञ कहकर उसे निश्चयनयका विषय बतलाता है, और दूसरेको सर्वज्ञ कहकर उसे व्यवहारनयका विषय बतलाता है इसका हमें आश्चर्य है, क्योंकि वे दो नहीं हैं, विवक्षाभेदसे कथन दो हैं इसे अपर पक्ष स्वीकार ही नहीं करना चाहता और व्यवहारनयके विषयको परमार्थ सिद्ध करनेके फेरमें पढ़कर सर्वज्ञताको ही एकान्तसे व्यवहारनयका विषय बना देना चाहता है। किन्तु किसी भी वस्तुमें कोई भी धर्म परसापेक्ष नहीं होता। अतएव परमात्मप्रकाशकी टीकाके आधारसे हम जो कुछ लिख आये हैं वह यथार्थ लिख आये हैं। उसमें ज्ञानस्वरूपका निर्देश करनेके साथ ज्ञानपरिणाम परसे न उत्पन्न होकर भी उसमें परके जाननेरूप व्यवहार कैसे होता है यह स्पष्ट किया गया है।

७ अपर पक्षने सामायिकपाठ और प्रवचनसार गाथा २०० की टीकाके आधारसे हमारे कथनका 'सम्भवत' पद लिखकर जो आशय फलित करना चाहा है वह फलित न किया जाता तो ठीक होता, क्योंकि

ज्ञान ज्ञापक परितमता है एसा जब हम मानते ही नहीं तब सम्भावनाये उसको बरबा करना ही सर्व्व है । फिर भी ज्ञान परिपामको सम्भावक बिन्दु ज्ञानको बाकार कहा ही जाता है—साकार ज्ञानम् । किन्तु सम्भवतः उसका बड़ी बाधन लेता है जो बधित होजा है । हमको कोई जो सम्भवतः वह बाधन बड़ी लेता कि ज्ञानको मानते समय ज्ञान बटाकार हो जाता है । तदुत्पत्ति तबकार और तदभ्यवसाय ज्ञान होता है वह विज्ञान बोधोका है नैर्गोका नहीं । जब अपर पक्ष सम्भवतःको परमाणुय मर्त्य मानता है तब अवरम ही वह पक्ष होतो है कि क्या यह पक्ष होयसि ज्ञानको उत्पत्ति मानना चाहता है जिसका कि बाधनमे रूपनमात्मके प्रत्येमे दृग्ग्राह कहल किया है ।

अगर पक्षने पक्षार्थी तीन घण्टोंमें 'बट' दम्य और 'बटजान' इन दोनोंको पचायित माना है तो ठीक नहीं क्योंकि बट दम्यकर परिपक्व दम्यवर्षाएँ बट दम्यकर स्वच्छते हैं, बट पक्षार्थी कारण नहीं। इन दोनोंमें वाष्प-वाष्प स्वच्छद्वारा अपक्व ही परस्पर सापेक्ष होता है। इसी प्रकार ज्ञानका बटजानकर परिपक्व स्वच्छति है, बटपक्षार्थी कारण ज्ञानका बैठा परिपक्व नहीं हुआ है। इसी बटजान और बटमें ज्ञान-ज्ञानकर्मपक्षद्वारा अपक्व ही परस्पर सापेक्ष है। अगर पक्षका कहना है कि—'बटदम्य या बटजानमें उक्तकारण नहीं हो सकता।'—'बट' दम्य न ज्ञानको पक्षार्थी स्वच्छद्वारे कहा गया है। समानता यह है कि बट दम्य और बटजानको स्वच्छत सत्ता है या नहीं? यदि अगर पक्ष कहे कि उनको स्वच्छत सत्ता ही नहीं है तो फिर उन्हें आकाशमुसुपके समान अनन्तत्वका ही मानना पड़ेगा। अगर पक्ष उन्हें आकाशमुसुपके समान अनन्तत्वका तो मानेगा ही नहीं इसलिए वह कहेगा कि उनकी एव ही स्वच्छत सत्ता है जैसे बट पक्षार्थी तो फिर उन्हें बटपक्षार्थी समान परमार्थत्वका मान देनेमें अगर पक्षको कोई बाधा नहीं हमी चाहिए। यदि वे बटपक्षार्थी का कर्म नहीं कर सकते तो न कर उन्हें उनका भी भी बर्णन है उसे तो वे करते ही हैं। इसलिए वे बटपक्षार्थी समान परमार्थत्वका ही है ऐसा नहीं समझना चाहिए। क्योंकि बटपक्षार्थी भी बटपक्ष और बटजानका कर्म न कर उनके कारण स्वच्छद्वारे पक्षार्थी स्वीकार करना पड़ेगा और इस प्रकार कोई भी पक्षार्थी परमार्थत्वका नहीं चिन्त होता। किन्तु यह ठीक नहीं इसलिए ओकमें विधाने भी पक्षार्थी है वे सभीके सभी स्वच्छपक्ष परमार्थत्वका है ऐसा समझना चाहिए।

[illegible]

दशिता सिद्धोका स्वभाव है, किन्तु जब उसे परकी अपेक्षा लगाकर कहा जाता है तब वह व्यवहार हो जाता है ।

आत्मज्ञता और परज्ञता दो धर्म नहीं, विवक्षाभेदमे दो कथन है । स्वकी अपेक्षा जो आत्मज्ञता कहलाती है उसे ही परकी अपेक्षा परज्ञता कहते हैं । ऐसा निर्णय करने पर ही एकान्तका परिहार हो सकता है । अन्यथा आलापपद्धतिमें जिस एकान्तका निर्देश किया है उस दोषसे वह पक्ष अपनेको बचा नहीं सकता । हमें विश्वास है कि इतने स्पष्टीकरणके बाद अपर पक्ष अपने इस कथनको लौटा लेगा कि 'उस क्षायिक ज्ञानमें निश्चयनयसे आत्मज्ञ नामका धर्म है और व्यवहार नयसे सर्वज्ञनामका धर्म है । इस प्रकार सर्वज्ञ नामका धर्म अवश्य है किन्तु वह परसापेक्ष है ।' आदि । यदि वह पक्ष इस कथनको लौटा ले और यह स्वीकार कर ले कि जिसे स्वकी अपेक्षा आत्मज्ञ कहते हैं वही परकी अपेक्षा परज्ञ कहलाता है तो निश्चय-व्यवहारनयके कथनकी सुसंगति बैठ जाय और एकान्तका परिहार होकर केवलो जिनमें सवज्ञता यथार्थ सिद्ध हो जाय ।

अपर पक्षने यहाँ प्रवचनसार गाथा ३२ तथा ३८ और नयचक्रादिमग्नह पृ० ११६ के जो उद्धरण दिये हैं वे सब परसापेक्ष कथनको ही व्यवहार नयका विषय सिद्ध कर रहे हैं, सर्वज्ञता व्यवहारनयसे है यह नहीं बतला रहे हैं ।

यहाँ पर अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'स्वमें परका और परमें स्वका अत्यन्ताभाव है ।' इसे पढ़कर हमें प्रसन्नता हुई । यह अकाट्य नियम है जो ज्ञेय-ज्ञायकभाव और कार्य-कारणभाव सवपर लागू होता है । इसका आशय यह है कि ज्ञेय ज्ञानको उत्पन्न करता नहीं, फिर भी ज्ञेयकी अपेक्षा किये विना ज्ञानका ऐसा परिणाम होता है जिसमें ज्ञेय ज्ञात हो जाते हैं । इसी प्रकार कुम्भकार मिट्टीमें कुछ भी व्यापार करता नहीं, फिर भी कुम्भकारके व्यापारकी अपेक्षा किये विना मिट्टी स्वयं ऐसा परिणाम करती है कि घट बन जाता है । जिसने इस निश्चय पक्षको ठीक तरहसे समझा है वही एकका दूसरेमें अत्यन्ताभावको समझ सकता है और तभी व्यवहार पक्ष क्या है यह भी ध्यानमें आता है ।

१० हमने लिखा था कि 'ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन ज्ञेयोके कारण हुआ है तब वह व्यवहार कहलाता है, क्योंकि ऐसे कथनमें वस्तुकी स्वभावभूत योग्यताको गौणकर उसका पराश्रित कथन किया गया है ।'

इस वचनमें यद्यपि टीका लायक कोई बात तो नहीं है । फिर भी अपर पक्षने सर्व प्रथम 'ज्ञेयाकार परिणमन' इस पदको अपनी शकाका विषय बनाया है । जब कि अपर पक्ष यह जानता है कि आगममें ज्ञेयोको जाननेके अर्थमें ऐसा प्रयोग होता है । यथा—अथवा चैतन्यशक्तेर्द्वावाकारौ—ज्ञानाकारो ज्ञेयाकारश्च । तत्त्वार्थवातिक अ० १ सू० ६ । एवमात्माऽर्थान्योन्यवृत्तिमन्तरेणापि विश्वज्ञेयाकारग्रहणसमर्पणप्रवणाः । प्रवचनसार गा० २८ सूरकृति टीका ।

इतनेपर भी जब कि इसकी चरचा न० ७ में की जा चुकी थी तो पुन इस चरचाको उठाना कहाँ तक उपयुक्त है इसका वह स्वयं विचार करे ।

हमने लिखा है कि 'ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन ज्ञेयोके कारण हुआ है तब वह व्यवहार कथन है ।' आदि । सो यह उचित ही लिखा है, क्योंकि ज्ञेयोके कारण आत्माज्ञेयोको जानता है ऐसी जो धारणा बनी हुई है उसका परिहार करना इसका मुख्य प्रयोजन है । ज्ञानमें सब ज्ञात होते हैं यह व्यवहार नहीं है, यह तो ज्ञानपरिणामका स्वरूपाख्यान है । जबतक इसमें परकी अपेक्षा नहीं लगाई जायगी तबतक इसे व्यवहार कथन मानना उचित नहीं है । भगवान् सबको जानते हैं, इसलिए उन्हें सर्वगत कहना एक तो यह व्यवहार है और

दूसरे ज्ञानमें सब पदार्थ ज्ञात होते हैं, इसलिए सकल ज्ञानोंको उत्पत्त कहना एक यह व्यवहार है। व्यवहार पराभित होता है, इसलिए जब तक पराभितपदा नहीं विचारणमा आपना उत्पत्त कोई भी कथन व्यवहार कथन नहीं बनेमा। स्पष्ट है कि सर्वज्ञता कथकज्ञानीका स्वस्व है वह पराभित नहीं बतता अतएव वह आत्मज्ञताक ही है, क्योंकि केवलीका प्रत्येक समयमें जो ज्ञानपरिणाम होता है वह अपनेमें अपने द्वारा ही होता है। परन्तु जब उसे मध्य अथ सापेक्ष कहा जाता है तब उसका आशय होता है—केवली जिन व्यवहारणमसे सबको जानते देखते हैं।

इस पुरो प्रतिपत्ताको पक्षनेत्रे हृदय तो केवल यह वाक्य समझे हैं कि जैसे बने जैसे व्यवहारणमको परमार्थक्य भिन्न किया जाय। तब तो अन्तर पक्षने आधुनिक ज्ञानमें आत्मज्ञ और सर्वज्ञ नामके दो बम स्वीकार किये और समस्त वर्गका अस्तित्व परसापेक्ष बतलाकर सर्वज्ञताको व्यवहारणमका विषय बतलाया। ये दो सर्व आधुनिक ज्ञानमें हैं और उनमेंसे सकल नामक बम व्यवहारणमसे है इसे सिद्ध करनेके लिए उन्हें वाक्यप्रमाण देनेकी भी आवश्यकता नहीं जाय हुई। यदि कोई पूछे कि अन्तर पक्षने ऐसा क्यों किया तो उत्तर यह है कि जैसे बने जैसे व्यवहारणमसे परमात्मज्ञ सिद्ध किया जाय। किन्तु व्यवहारणमका कोई विषय हो नहीं है, वह केवल कल्पनामात्र है ऐसा तो हमारे बोरोसे कहा हो नहीं गया और न ऐसा है ही। एसी अवस्थामें उसकी पुष्टिमें पुनः पुनः 'अथ व्यवहारणमो अल्पकर्मो' आदि प्रमाणोंको देनेकी अन्तर पक्षकी आवश्यकता ही क्यों हुई इसका निर्णय वह स्वयं करे।

इस प्रकार प्रकृतमें यही सर्वज्ञता चाहिए कि प्रत्येक आत्मामें जो सर्वज्ञता नामकी प्रविष्ट है उसकी अपेक्षा केवलीमें सर्वज्ञता स्थापित है और स्थापितानेकी अपेक्षा इसीको आत्मज्ञता कहते हैं। इसलिए केवली जिन निश्चयनमसे आत्मज्ञ है यह सिद्ध होता है और अब इमीका परसापेक्ष कथन किया जाता है तब 'अध-भिन्न व्यवहार' इस नियमके अनुसार यह सिद्ध होता है कि केवली जिन व्यवहारणमसे सबको जानते-देखते हैं।

प्रथम दौर

: १ :

शंका ८

दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीआत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं। यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवानकी आत्माके सम्बन्धसे ?

समाधान १

उत्तर—दिव्यध्वनिके स्वरूपका निर्णय करते समय सर्व प्रथम विचारणीय यह है कि उसकी उत्पत्ति कैसे होती है ? इसका स्पष्ट निर्देश करते हुए प्रवचनसारमें कहा है—

ठाणणिसेज्झाचिहारा धम्मवुवदेसो य णियदयो तेसिं ।

अरहताण काले मायाचारो न्व इत्थीण ॥४४॥

अर्थ—उन अरिहन्त भगवन्तोके उस समय खड़े रहना, बैठना, विहार और घर्म्मोपदेश स्थियोंके माया-चारके समान स्वाभाविक ही होता है ॥४४॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

यथा हि महिलानां प्रयत्नमन्तरेणापि तथाविधयोग्यतासद्भावात् स्वभावभूत एव मायोपगुण्डनाव-गुणिश्रो व्यवहारः प्रवर्तते तथा हि केवलिनां प्रयत्नमन्तरेणापि तथाविधयोग्यतासद्भावात् स्थानमासन विहरण धर्मदेशना च स्वभावभूता एव प्रवर्तन्ते । अपि चाविरूद्धमेतद्भोधरष्टान्तात् । यथा खल्वम्भोधराकार-परिणतानां पुद्गलानां गमनमवस्थान गर्जनमम्बुवर्षं च पुरूपप्रयत्नमन्तरेणापि दृश्यन्ते तथा केवलिनां स्थाना-दयोऽबुद्धिपूर्विका एव दृश्यन्ते, अतोऽमी स्थानादयो मोहोदयपूर्वकत्वाभावात् क्रियाविशेषा अपि केवलिनां क्रियाफलभूतबन्धसाधनानि न भवन्ति ॥४४॥

अर्थ—जैसे स्त्रियोंके प्रयत्नके बिना भी उस प्रकारकी योग्यताका सद्भाव होनेसे स्वभावभूत ही मायाके ढक्कनसे ढका हुआ व्यवहार प्रवर्तता है उसी प्रकार केवली भगवानके बिना ही प्रयत्नके उस प्रकारकी योग्यताका सद्भाव होनेसे खड़े रहना, बैठना, विहार और धर्मदेशना स्वभावभूत ही प्रवर्तते हैं और यह बादलके दुष्टान्तसे अविरुद्ध है । जैसे बादलके आकाररूपसे परिणत हुए पुद्गलोंका गमन स्थिरता गर्जन और जलवृष्टि पुरुष प्रयत्नके बिना भी देखी जाती है उसी प्रकार केवली भगवानका खड़े रहना आदि अबुद्धिपूर्वक ही देखा जाता है । इसलिये यह स्थानादिक मोहोदयपूर्वक न होनेसे क्रियाविशेष होनेपर भी केवली भगवानके क्रिया-फलभूत बन्धके साधन नहीं होते ॥४४॥

तात्पर्य यह है कि केवली जिनके मोहका अभाव होनेके कारण इच्छाका अभाव है और इच्छाका अभाव होनेसे बुद्धिपूर्वक प्रयत्नका भी अभाव है । फिर भी चार अधाति कर्मोंके उदयका सञ्ज्ञाव होनेसे उनके स्थान,

बाधन और बिहारकय कायबोधसम्बन्धी क्रियाएँ तथा निश्चय-व्यवहारके बर्णोपदेशको दिए हुए दिव्यभक्ति-कय बचनमोमसम्बन्धी क्रिया सहज ही होती हैं। अतएव दिव्यभक्तिका टीर्णकर प्रकृति आदिके उदयके घाव असम्भूत व्यवहार नयकी ज्योथा निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध मुक्ततासे बहो पर स्वीकार किया गया है। कारण कि टीर्णकर प्रकृति आदिका उदय स्वतन्त्र इच्छाकी व्यवस्था है और दिव्यभक्ति स्वतन्त्र इच्छाकी व्यवस्था है। और जो भा जो ऐ बनिष्ठ इच्छा और जनकी पर्याप्तोमें जो सम्बन्ध होता है वह असम्भूत ही होता है।

अब यही दिव्यभक्तिकी प्रायानिकता और अप्रायानिकताकी बात जो व्यवहार निश्चयमोक्षमार्ग एवं इच्छा पाँच अस्तिकान भी पदार्थ और प्राप्त वस्तु आदिके पदार्थ निश्चयकी उत्तरे घट्टन योग्यता होनके उत्तरी प्रामाणिकता स्थापित है। परन्तु व्यवहार नयकी ज्योथा विचार करने पर वह पण्यमित कही जाती है। उसकी प्रायानिकता स्थापित है इस उत्तरको स्पष्ट करते हुए आचार्य श्री जगन्नाथ सम्प्रसार नाथ ४११ की टीकामें कहते हैं—

यः लक्ष्म समप्रसारभूतस्य अगाधतः परमात्मबोध्यस्य विश्वप्रकाशकत्वेन विश्वसमवस्य प्रतिपत्त्यर्थं स्वर्गं सम्पद्यन्नात्मार्थं सादृशमिदम् ।

तत्पर्य यह है कि यह अत्यन्त विरलका प्रकाशक होनके विना समस्तवक्त्र समप्रसारभूत समस्त आत्माका प्रतिपत्त्यन करण है, इसलिये जो स्वर्ग अद्वैतज्ञानके समान है।

इसी उत्तरको व पुनः इन शब्दोंमें स्वीकार करते हैं—

स्वकचित्तसंशुक्तिवस्तुतत्त्वैर्वाङ्मया कुठैर्ब समवस्य अन्तैः ।

स्वकपण्यस्य व किञ्चिदस्ति कल्पमेवाभ्युपगम्यसूरो ३१ ८३

अर्थ—बिचने अपनी चित्तमें वस्तुतत्त्वको पानी भाँति कटा है ऐसे शब्दोंमें इस समयकी व्याख्या की है, स्वकपण्य अमृतपण्य सूरिका कुछ भी कर्तव्य नहीं है ॥२७८॥



प्रितीय और

२ :

अंश ८

अन यह था—दिव्यभक्तिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्त्वा है या असत्त्वा ? दिव्यभक्ति प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्थापित है या केवली भगवान् की आत्माके सम्बन्धसे ?

प्रतिपक्ष २

कहा प्रश्नके निम्नलिखित अर्थ है—

(१) दिव्यभक्तिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ?

- (२) दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्माके साथ कोन सम्बन्ध है ?
- (३) दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवल्लोके साथ सम्बन्ध सत्यार्थ है या असत्यार्थ ?
- (४) दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ?
- (५) दिव्यध्वनि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाधित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

इनमें खण्ड न० १, २ और ३ का आपने उत्तर नहीं दिया । अन्य खण्डोंका उत्तर देते हुए यद्यपि आपने दिव्यध्वनिकी प्रमाण माना है लेकिन उसे स्वाधित प्रमाण माना है । यह सभव नहीं है, क्योंकि शब्द जड़ पुद्गलकी पर्याय होनेसे न तो प्रमाणरूप हो सकते हैं और न अप्रमाणरूप ही । शब्दोंकी प्रामाणिकता और अप्रामाणिकता वक्ताके ही आधित हुआ करती है । जैसा कि घवल पुस्तक १ पृष्ठ ७२ पर कहा गया है—

वक्तृप्रामाण्याद्वचनप्रामाण्यम् ।

अर्थ—वक्ताकी प्रमाणता वक्ताकी प्रमाणतासे होती है ।

समन्तभद्र स्वामीने 'रत्नकरण्डध्रावकाचारमें' शास्त्रका लक्षण करते समय उसकी प्रामाणिकता सिद्ध करनेके लिये सर्वप्रथम उसे 'आप्तोपज्ञ' होना बतलाया है । इसी प्रकार आचार्य माणिवयनन्दीने भी आगमका लक्षण करते समय उसे 'आप्तवचनादिनियन्धन' होना प्रकट किया है ।

आप्तोपज्ञमनुल्लस्यमदृष्टेविरोधकम् ।

तत्त्वोपदेशकृत्सर्वं शास्त्रं कापथघटनम् ॥ ९ ॥

—रत्नकरण्डध्रावकाचार

आप्तवचनादिनियन्धनमर्थज्ञानमागम ।

—परीक्षामुख अ० २, सू० ९४

समन्तभद्रस्वामीने देवागमस्तोत्रकी ७८वीं कारिकामें आगमसाधित वस्तुका लक्षण लिखते हुए उसके वक्ताको आप्त होना आवश्यक माना है । कारिका इस प्रकार है—

वक्तृर्यनासे यद्धेतोः साध्यं तद्धेतुसाधितम् ।

आसे वक्तुरि तद्वाक्यात्साध्यमागमसाधितम् ॥७८॥

अर्थ—वक्ताके अनाप्त होने पर जो वस्तु हेतुसे साध्य है वह हेतुसाधित है और वक्ताके आप्त होने पर उसके वचनसे जो साध्य है वह आगमसाधित है ।

इसी देवागमस्तोत्रकी ६वीं कारिकामें भगवान् महावीरकी निर्दोषता प्रमाणित करनेके लिये समन्तभद्र स्वामीने युक्ति और शास्त्रसे अविरोधी वस्तुत्वको हेतुरूपसे उपस्थित किया है । कारिका यह है—

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् ।

अविरोधी यदिष्ट ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥६॥

अर्थ—हे भगवन् ! आप निर्दोष हैं, क्योंकि आपके वचन युक्ति और शास्त्रसे अविरोधी हैं । आपके वचन युक्ति और शास्त्रसे अविरोधी इसलिये हैं कि आपका शासन प्रमाणसे बाधित नहीं है ।

आपने निमित्त कारणकी उपेक्षाकर दिव्यध्वनिकी मात्र स्वभावसिद्ध सूचित किया है वह विचारणीय

आत्म और विद्यारम्भ कायमोत्पत्त्यकी क्रियाएँ तथा निश्चय-व्यवहारके चर्मोत्पत्त्यके लिए हुए विद्यारम्भिक वचनमोत्पत्त्यकी क्रिया सहज ही होती है। अतएव विद्यारम्भिका तीव्रकर प्रकृति आदिके उत्पत्तिके साथ ब्रह्ममूत व्यवहार मयके अपेक्षा निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध मुख्यतासे वहाँ पर स्वीकार किया गया है। कारण कि तीव्रकर प्रकृति आदिका उत्पत्त्य स्वतन्त्र इच्छाको अवस्था है और विद्यारम्भिक स्वतन्त्र इच्छाकी अवस्था है। घोर हो या हो से अधिक इच्छा और उत्पत्तिके पूर्वोक्तों को सम्बन्ध होता है वह ब्रह्ममूत हो होता है।

अब रही विद्यारम्भिकी प्रामाणिकता और अप्रामाणिकताकी बात तो व्यवहार निश्चयमोत्पत्त्यार्थ यह इन्द्र शक्ति अस्तित्वम को पदार्थ और साथ साथ आदिके वचनार्थ निकालनी उत्पत्त्ये सहज योग्यता होनेसे उत्पत्तिकी प्रामाणिकता स्थापित है। परन्तु व्यवहार मयके अपेक्षा विचार करने पर वह पराधित कही जाती है। उसकी प्रामाणिकता स्थापित है इस उत्पत्त्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य को ब्रह्मवचन समस्यार नामा ४१५ की टीकामें कहते हैं—

यं यन्तु समस्यारमूतस्य अथवा परमात्मनोऽस्त्य विद्यारम्भिकप्रकृत्येन विद्यारम्भमपश्य प्रतिपादनम्
स्वयं अप्रामाण्यमायमर्थं आत्मनिर्दिष्टः।

वाक्य यह है कि यह आत्म निश्चय प्रकृत्यार्थ होनेसे विद्यारम्भ समस्यारमूत समस्यारमूत वचनार्थ आत्मनिर्दिष्ट प्रकृत्यार्थ है, इसलिये जो स्वयं अप्रामाण्यके समान है।

इसी उत्पत्त्यो से पुनः इन शब्दोंमें स्वीकार करते हैं—

स्वयमिच्छासंश्लिष्टवचनमूतस्यैवार्थक्या कृतेयं समस्यारमूतस्यैव।

स्वयमप्युत्पत्त्यं न निश्चिदिति कथमप्यमवायुत्पत्त्यस्यैव ॥२८॥

अब—जिसने अपनी शक्तिसे ब्रह्मवचनको पक्षी शक्ति कहा है ऐसे शब्दोंने इस समयकी व्याख्या की है, स्वयमप्युत्पत्त्य ब्रह्मवचन सूरिका कुछ भी कर्तव्य नहीं है ॥२८॥

द्वितीय दौर

अध्या ८

प्रश्न यह था—विद्यारम्भिका केवलज्ञान अवस्था केवली आत्मतासे कोई सम्बन्ध है या नहीं? यदि है तो कौन सम्बन्ध है? वह सत्त्वात्त है या असत्त्वात्त? विद्यारम्भिक प्रामाणिक है या अप्रामाणिक? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्थापित है या केवली भगवान् की आत्मताके सम्बन्धसे?

प्रतिपत्ति २

कल्प प्रकृतिके निमित्तनिमित्त अर्थ है—

(१) विद्यारम्भिका केवलज्ञान अवस्था केवली आत्मतासे कोई सम्बन्ध है या नहीं?

शंका ८

मूल प्रश्न—दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीकी आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

प्रतिशंका २ का समाधान

इसके उत्तरस्वरूप आचार्यवर्य कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रसूरिके आगमप्रमाण देकर भीमासा को गई थी । साथ ही उस आधारसे यह बतलाया गया था कि उनकी दिव्यध्वनि स्वाभाविक होती है । प्रवचनसारकी ४४ न० की गायामें 'णियदयो' शब्द आया है, उसका अर्थ आचार्य अमृतचन्द्रने 'स्वाभाविक' किया है । आचार्य कुन्दकुन्दने तो स्त्रियोकी मायाके समान उसे स्वाभाविकी बतलाया है । साथ ही अमृतचन्द्रसूरिने अपनी टोकामें मेघका दृष्टान्त देकर यहाँ 'स्वाभाविक' पदका क्या अर्थ है यह और भी स्पष्ट कर दिया है । लोकमें पुरुष प्रयत्नके बिना अन्य जितने काय होते हैं उनको जिनागममें 'विस्रसा' कार्य स्वीकार किया गया है ।—देखो समयसार गाथा ४०६, सर्वार्थसिद्धि अ० ५ सू० २४ ।

यह तो सुविदित सत्य है कि केवली भगवान्के राग द्वेष और मोहका सर्वथा अभाव हो जानेके कारण परम बीतराग निश्चयचारित्र्य प्रगट हुआ है । इसलिये इच्छाके अभावमें प्रयत्नके बिना ही उनके धर्मोपदेश आदिकी क्रिया होती है । इतना स्पष्टीकरण करनेके बाद भी हम सम्बन्धमें मूल प्रश्नके खण्ड पाडकर पुन विशेष जाननेकी जिज्ञासा की गई है । प्रतिशंकाके अनुसार उक्त प्रश्नके विभाग इस प्रकार हैं—

- १ दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्माके साथ कोई सम्बन्ध है या नहीं ?
- २ दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्माके साथ कौन सम्बन्ध है ?
- ३ दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीके साथ सम्बन्ध सत्यार्थ है या असत्यार्थ ?
- ४ दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ?
- ५ दिव्यध्वनि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

यहाँ इन शंकाओका समाधान करनेके पूर्व प्रकृतमें उपयोगी कतिपय आवश्यक सिद्धान्तोका प्रतिपादन कर देना आवश्यक प्रतीत होता है ।

(अ) आत्मा व्याप्य-व्यापक भावसे तन्मयताका प्रसंग आनेके कारण पर द्रव्योको पर्यायोका कर्ता नहीं है ।

(आ) सामान्य आत्मा निमित्त-नैमित्तिकभावसे परद्रव्योंकी पर्यायोका कर्ता नहीं है । अन्यथा नित्य निमित्तकर्तृत्वका प्रसंग आता है ।

(इ) अज्ञाती जीवके योग और उपयोग (रागभाव) पर द्रव्योकी पर्यायोके निमित्तकर्ता हैं ।

(ई) आत्मा अज्ञानभावसे योग और उपयोगका कर्ता है । तथापि पर द्रव्योकी पर्यायोका कर्ता कदाचित् भी नहीं है ।

(उ) आत्मा ज्ञानभावसे परद्रव्योंकी पर्यायोका निमित्तकर्ता भी नहीं है ।

है, क्योंकि बाबूममें उसे नेवलीका कार्य स्वीकृत किया है। इसके लिए प्रथम पुस्तक १ पृष्ठ १९८ पर बोरसेनापार्थिक निम्नांकित वचन दृश्य है—

उक्त समयसमयने तत्कालस्थ वक्तासींवि य सरवम् ? इति चत् न तस्व ज्ञानप्रवत्तात् ।

अर्थ—यहाँ कोई प्रश्न करता है कि जब केवलीके मतका आधार है तब उससे कार्यका व्यवस्था कैसे माना जा सकता है ? यह प्रश्न ठीक नहीं है क्योंकि वचन ज्ञानका काम है ।

रत्नकरषभावाक्यप्रारम्भे श्री स्वामी समन्तवदने भो वही बात कही है—

अनामस्य विना हागै जास्ता छावि सरो दिवम् ॥ ४ ॥ (पूर्वाध)

अर्थ—नेवलीवादी बहुत बीतराज होता हुआ श्री आर्यप्रभावनेके विना भ्रमप्रवित्तिके हितका उपदेश देता है ।

इस कथनसे यह अतिप्राय निष्कर्षता है कि हिम्मतानिकी प्रापानिकता वस्तुतः केवलज्ञान अथवा केवलज्ञानीके आधिष्ठित है स्थापित नहीं ।

आपने वचनवर्षाकी स्थापित प्रमाणता सिद्ध करनेके लिये जो समसंसारकी अन्तिम ४१६ भाषाकी भी अमृतचन्द्रमुरिकृत टीकाके वाक्यान्वय तथा अन्तिम कक्ष पक्षको उपस्थित किया है उससे वचनवर्षाकी स्थापित प्रमाणता सिद्ध नहीं होती क्योंकि एक जो उपर्युक्त प्रमाणोंके अनुसार ज्ञानमय वचनको स्थापित प्रमाणता नहीं स्वीकृत की गई है । दूसरी बात यह है कि अन्तिम कक्षसे श्री अमृतचन्द्रमुरिने समसंसारकी टीका समस्त करते हुए अपनी कबुता प्रकट की है व अपनी टीकायें समसंसारका माहुरत्य प्रकट किया है सिद्धान्तका प्रतिपादन नहीं किया है ? श्री अमृतचन्द्रमुरिने स्थापित पुष्पापठितमुपाय तथा वस्तुवर्षाकार आधिये भी इसी पक्षिको अपनाया है ।

जातने जो तीर्थकर प्रकृतिके उक्त और हिम्मतानिका असङ्गुतम्यवहार करने निमित्त-वैधितिकसम्बन्ध प्रतिपादित किया है वह सत्य प्रतीत नहीं होता क्योंकि हिम्मतानिका सामान्य केवलीकी श्री शिरठी है तथा हमारा प्रश्न भी सामान्य रूपसे केवलज्ञान व केवलज्ञानी आत्माके हाथ हिम्मतानिके सम्बन्धविषयक है ।

आपने धर्मवेचना (हिम्मतानिका)को प्रवचनसार भाषा ४४ के आधारपर जो केवलीका स्थापन प्रवर्तन बतलाया है वह हिम्मतानिका स्थापित प्रमाणताका विवर्तक है क्योंकि उस भाषा तथा उसकी अमृतचन्द्रमुरिकृत टीकासे हिम्मतानिका केवली वचनानुष्ठी ही किया सिद्ध होती है । इस भाषाके स्वयम्भूतक अर्थ बिना दृष्टसे है । इस बातकी पुष्टि श्री सत्यचन्द्राचार्य विरचित स्वयम्भूतानक भिन्न किञ्चित पक्षों में होती है—

कथ-वाक्य-मपरा प्रवृत्तको धामर्षस्वक मुनेस्मिणीपथा ॥ ५ ॥

अर्थ—इ वचनम् । आपकी मूल वचन और आपकी प्रवृत्तियों बिना दृष्टसे ही हुआ करती है ।

इस तरह आपका कथन प्रमाणसंयत नहीं कहा जा सकता है ।

अन्तमें हमारा निवेदन है कि आप हमारे पत्रिकीय प्रश्नके तीव्र जवाबोंका उत्तर अवश्य देंगे ।

जो या दो से अधिक दृष्टों और इनकी पर्यायों को सम्बन्ध है वह असङ्ग ही होता है यह जानने किन्ना है, इसमें असङ्गुत परसे आपका आशय क्या दृष्टसे है या अन्य किसी अर्थ से ? इसका भी अवश्य स्पष्टीकरण करेंगे ।

अर्थ—ज्ञानीके समस्त भाव ज्ञानसे रचित होते हैं और अज्ञानीके समस्त भाव-अज्ञानसे रचित होते हैं ॥६७॥

स्पष्ट है कि अरिहन्त भट्टारक केवली जिनके केवलज्ञानकी दृष्टिसे विचार करने पर तो यही विदित होता है कि केवलज्ञानमें जिस प्रकार अन्य अनन्त पदार्थ ज्ञेयरूपसे प्रतिविम्बित होते हैं उसी प्रकार दिव्य-ध्वनिरूपसे परिणत होनेवाली भाषावर्गणाएँ भी प्रतिविम्बित होती हैं। इसलिये केवलज्ञानकी दिव्यध्वनिके प्रवर्तनमें वही स्थिति रहती है जो अन्य पदार्थोंके परिणमनमें रहती है अर्थात् केवलीका उपयोग दिव्यध्वनिके प्रवर्तनके लिये उपयुक्त होता हो ऐसा नहीं है। इसी प्रकार दिव्यध्वनिके लिये शरीरकी क्रिया द्वारा वाचनिक प्रवृत्ति होना भी सम्भव नहीं है। फिर भी दिव्यध्वनिका प्रवर्तन तो होता ही है और अरिहन्त भट्टारकके तीर्थंकरप्रकृतिके उदयके साथ चार अघाति कर्मोंका उदय तथा योगप्रवृत्ति भी पाई जाती है। अतः इस दृष्टिसे विचार करने पर यही निर्णीत होता है कि—

(१-२) केवली जिनके साथ दिव्यध्वनिका योग अपेक्षासे निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है ऐसा प्रवचनसार गाथा ४५ की टीकामें लिखा है।

(३) केवली और दिव्यध्वनि भिन्न-भिन्न चेतन और जड द्रव्य हैं, इसलिये उनका जो व्यवहारसे निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध दिखलाया गया है वह उपचरित सत्य है।

(४) केवलीके सत्य और अनुभय ये दो वचनयोग होते हैं इसी प्रकार दिव्यध्वनि भी सत्य और अनुभयरूप होती है, क्योंकि उसके द्वारा सत्यार्थ और अनुभयरूप अर्थका प्रकाशन होता है।

(५) दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता और स्वाश्रितताको ठीक तरहसे जाननेके लिये जयध्वला पुस्तक १का यह प्रमाण पर्याप्त है। वहाँ कहा है—

शब्दो अर्थस्य निःसम्बन्धस्य कथं वाचक इति चेत् ? प्रमाणमर्थस्य निःसम्बन्धस्य कथं ग्राहकमिति समानमेतत् । प्रमाणार्थयोजन्य-जनकलक्षणं प्रतिबन्धोऽस्तीति चेत् न, वस्तुसामर्थ्यस्यन्यत् समुत्पत्ति-विरोधात् ।

अत्रोपयोगी श्लोक —

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रमाणमिति गृह्यताम् ।

न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुं मन्येन पार्यते ॥९२॥

प्रमाणार्थयोः स्वभावतः एव ग्राह्यग्राहकभावश्चेत्, तर्हि शब्दार्थयोः स्वभावतः एव वाच्यवाचक-भावः किमिति नेष्यते, अविशेषात् ? यदि स्वभावतोः वाच्यवाचकभावः किमिति पुरुषव्यापारमपेक्षते चेत् ? प्रमाणेन स्वभावतोऽर्थसम्बन्धेन किमितीन्द्रियमालोको वा अपेक्ष्यत इतिसमानमेतत् । शब्दार्थसम्बन्धः कृत्रिमत्वाद्वा पुरुषव्यापारमपेक्षते ।

—जयध्वला पु० ६, पृ० २३९ ।

शंका—शब्दका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है तो वह अर्थका वाचक कैसे हो सकता है ?

समाधान—प्रमाणका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है तो वह अर्थका ग्राहक कैसे हो सकता है यह भी समान है। अर्थात् प्रमाण और अर्थका कोई सम्बन्ध न होने पर भी जैसे वह अर्थका ग्रहण कर लेता है वैसे ही शब्दका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध न रहनेपर भी शब्द अर्थका वाचक हो जाय, इसमें क्या आपत्ति है।

अर्थ—ज्ञानीके समस्त भाव ज्ञानसे रचित होते हैं और अज्ञानीके समस्त भाव अज्ञानसे रचित होते हैं ॥६७॥

स्पष्ट है कि अरिहन्त भट्टारक केवली जिनके केवलज्ञानकी दृष्टिसे विचार करने पर तो यही विदित होता है कि केवलज्ञानमें जिस प्रकार अन्य अनन्त पदार्थ ज्ञेयरूपसे प्रतिबिम्बित होते हैं उसी प्रकार दिव्य-ध्वनिरूपसे परिणत होनेवाली भाषावर्गणाएँ भी प्रतिबिम्बित होती हैं। इसलिये केवलज्ञानकी दिव्यध्वनिके प्रवर्तनमें वही स्थिति रहती है जो अन्य पदार्थोंके परिणमनमें रहती है अर्थात् केवलीका उपयोग दिव्यध्वनिके प्रवर्तनके लिये उपयुक्त होता हो ऐसा नहीं है। इसी प्रकार दिव्यध्वनिके लिये शरीरकी क्रिया द्वारा वाचनिक प्रवृत्ति होना भी सम्भव नहीं है। फिर भी दिव्यध्वनिका प्रवर्तन तो होता ही है और अरिहन्त भट्टारकके तीर्थकरप्रकृतिके उदयके साथ चार अघाति कर्मोंका उदय तथा योगप्रवृत्ति भी पाई जाती है। अतः इस दृष्टिसे विचार करने पर यही निर्णीत होता है कि—

(१-२) केवली जिनके साथ दिव्यध्वनिका योग अपेक्षासे निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है ऐसा प्रवचनसार गाथा ४५ की टीकामें लिखा है।

(३) केवली और दिव्यध्वनि भिन्न-भिन्न चेतन और जड द्रव्य हैं, इसलिये उनका जो व्यवहारसे निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध दिखलाया गया है वह उपचरित सत्य है।

(४) केवलीके सत्य और अनुभय ये दो वचनयोग होते हैं इसी प्रकार दिव्यध्वनि भी सत्य और अनुभयरूप होती है, क्योंकि उसके द्वारा सत्यार्थ और अनुभयरूप अर्थका प्रकाशन होता है।

(५) दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता और स्वाश्रितताको ठीक तरहसे जाननेके लिये जयधवला पुस्तक १ का यह प्रमाण पर्याप्त है। वहाँ कहा है—

शब्दो अर्थस्य नि सम्बन्धस्य कथं वाचक इति चेत् ? प्रमाणमर्थस्य निःसम्बन्धस्य कथं ग्राहकमिति समानमेतत् । प्रमाणार्थयोजन्य-जनकलक्षणं प्रतिबन्धोऽस्तीति चेत् न, वस्तुसामर्थ्यस्यन्यतः समुत्पत्ति-विरोधात् ।

अत्रोपयोगी श्लोक —

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रमाणमिति गृह्यताम् ।

न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुं मन्येन पायते ॥९२॥

प्रमाणार्थयोः स्वभावतः एव ग्राह्यग्राहकभावश्चेत्, तर्हि शब्दार्थयोः स्वभावतः एव वाच्यवाचक-भावः किमिति नेष्यते, अविशेषात् ? यदि स्वभावतोः वाच्यवाचकभावः किमिति पुरापण्यापारमपेक्षते चेत् ? प्रमाणेन स्वभावतोऽर्थसम्बन्धेन किमितीन्द्रियमालोको वा अपेक्ष्यत इतिसमानमेतत् । शब्दार्थसम्बन्धः कृत्रिमत्वाद्वा पुरुषव्यापारमपेक्षते ।

—जयधवला पु० ६, पृ० २३९ ।

शका—शब्दका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है तो वह अर्थका वाचक कैसे हो सकता है ?

समाधान—प्रमाणका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है तो वह अर्थका ग्राहक कैसे हो सकता है यह भी समान है। अर्थात् प्रमाण और अर्थका कोई सम्बन्ध न होने पर भी जैसे वह अर्थका ग्रहण कर लेता है वैसे ही शब्दका अर्थके साथ कोई सम्बन्ध न रहनेपर भी शब्द अर्थका वाचक हो जाय, इसमें क्या आपत्ति है।

पंका—प्रमाण और अर्थमें अन्य जनकसदृश सम्बन्ध पाया जाता है ?

समाधान—वहाँ क्योंकि वस्तुकी दृष्टिको अन्यसे उदात्त मानवमें विशेष जाता है। यही इस विषयमें उपरोक्त स्तोक देते हैं—

तब प्रमाणोंमें स्वतः प्रमाणता स्वीकार करना चाहिये क्योंकि जो पण्डित पराक्रम स्वतः विषयान नहीं है वह अन्यके द्वारा नहीं की जा सकती है ॥१२॥

यदि प्रमाण और अर्थमें स्वभावसे ही आह्वानाह्वयसम्बन्ध स्वीकार किया जाता है तो अन्य और अर्थमें स्वभावसे ही वाचन-वाचकभावसम्बन्ध क्यों नहीं मान लिया जाता है, क्योंकि वा आद्येय और समाधान अर्थ और अर्थके सम्बन्धके विषयमें किये जाते हैं वे सब प्रमाण और अर्थके सम्बन्धके विषयमें भी अन्य होते हैं, दोनोंमें कोई विशेषता नहीं है।

पंका—सम्बन्ध और अर्थमें यदि स्वभावसे ही वाचन-वाचकभाव सम्बन्ध है तो फिर वह पुष्पव्यापार की अपेक्षा क्यों करता है ?

समाधान—प्रमाण यदि स्वभावसे ही अर्थके सम्बन्ध है तो फिर वह इन्द्रिय-व्यापार या जाकोऊकी अपेक्षा क्यों करता है ? इस प्रकार सम्बन्ध और प्रमाण दोनोंमें पंका और समाधान समान है। फिर भी यदि प्रमाणको स्वभावसे ही पराधीन प्रह्व करके देना माना जाता है तो अन्यको भी स्वभावसे ही अपका वाचक मानना चाहिये।

अथवा अन्य और परार्थके सम्बन्ध दृष्टिमें है इसलिए वह पुष्पके व्यापारकी अपेक्षा रखता है—

इस प्रकार अमयवक्ताके इस उल्लेखसे निमित्त होता है कि वास्तवमें हिन्दुधर्मिकों प्रमाणता स्थापित है, क्योंकि यदि वक्ताके प्रामाणिकता स्थापित नहीं मानी जाती है तो वह अन्यसे उत्पन्न नहीं की जा सकती। फिर भी अमयवक्ता के अर्थके निमित्तसे होनेसे पराधीन भी नहीं मानी है। यही पराधीनकर प्रकृतिके साथ यदि परका उल्लेख अन्य वैयक्तिकोंको अन्यमें रखकर किया गया है। तथा दोषको अपेक्षा उपरोक्तकी भी उत्तम निमित्तता है।

जी अनुवचनपुरिने समस्यारके अन्तमें अमयवक्ताके स्वक्यको बतलानेके जो वचन किये हैं उनमें केवल अमयी अनुता ही नहीं दिखाई है, किन्तु अन्यको स्थापित प्रमाणताको मुख्यकर ही वह वचन किया गया है। और कि अमयवक्ताके पूर्वोक्त प्रमाणसे स्पष्ट है। इसी प्रकार 'अमयवक्ता' 'अमयवक्ताप्रतिनिधित्व' 'अमयवक्ता' 'पुच्छिमाव्यवहारिकविचार' लम्बोका प्रयोग पूर्णतः अधिग्रहण ही किया गया है। इसी प्रकार समस्यार नामा ४११की टीकामें अमयवक्ताकी स्वतः प्रमाणता एक चिन्ताके अन्तमें प्रतिपादित है, व कि अनुताप्रकाशनके रूपमें।

तृतीय दौर

: ३ :

शका ८

दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीकी आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्यार्थ या असत्यार्थ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

प्रतिशका ३

इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें आपने दिव्यध्वनिकी उत्पत्तिके विषयमें बहुत कुछ विवेचन किया जब कि दिव्यध्वनिकी उत्पत्तिके सम्बन्धमें प्रश्न नहीं था । उसके पश्चात् दिव्यध्वनिकी स्वाश्रित प्रामाणिकता बतलाकर अपना उत्तर समाप्त कर दिया । दिव्यध्वनिका केवलज्ञान या केवलीकी आत्मासे सम्बन्धविषयक प्रश्नको आपने छुआ तक नहीं । चूनाचें हमने अपने प्रत्युत्तरमें मूल प्रश्नके निम्न पाँच खण्ड करके आपसे पुनः उन प्रथम तीन खण्डोंके उत्तर देनेको जोर दिया जिनको आपने अपने प्रथम उत्तरमें ओझल कर दिया था और दिव्यध्वनि जड़ होनेके कारण उसकी स्वाश्रित प्रामाणिकताका मण्डन करते हुए आपर्ग्रन्थोंके प्रमाणों द्वारा यह सिद्ध किया था कि दिव्यध्वनिके वक्ता केवलज्ञानी हैं और वक्ताकी प्रमाणतासे वचनोकी प्रमाणता होती है तथा दिव्यध्वनि केवलज्ञानका कार्य है ।

मूल प्रश्नके खण्ड

- १—दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीकी आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ?
- २—दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्माके साथ कौन सम्बन्ध है ?
- ३—दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलीके साथ सम्बन्ध मर्त्यार्थ है या असत्यार्थ ?
- ४—दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ।
- ५—दिव्यध्वनि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

आपने अपने द्वितीय उत्तरमें भी प्रश्नके प्रथम तीन खण्डोंका जो उत्तर दिया है उसमें केवली जिन और दिव्यध्वनिके सम्बन्धको गोलमाल शब्दोंमें बतलानेका तो प्रयत्न किया गया है, किन्तु केवलज्ञान व केवलीकी आत्माका दिव्यध्वनिसे क्या सम्बन्ध है इस विषयमें एक भी शब्द नहीं लिखा । इससे ज्ञात होता है कि आप प्रश्नके प्रथम तीन खण्डोंका उत्तर देना नहीं चाहते, क्योंकि इनका यथार्थ उत्तर देनेमें आपको मान्यता खण्डित हो जाती है । आपने हमारे इन आपर्ग्रन्थोंके प्रमाणोंमेंसे कुछ प्रमाणोंको तो सर्वथा ओझल कर दिया । हमने नाना आपर्ग्रन्थोंके प्रमाण देकर यह सिद्ध किया था कि दिव्यध्वनिकी प्रमाणता वक्ताकी प्रमाणतासे है और केवलज्ञानका कार्य है, अतः दिव्यध्वनिमें पराश्रित प्रमाणता है । मात्र चार प्रमाणोंके

एक दो धर्मोंको छिपकर मात्र यह सिद्धा है—इसी प्रकार धर्मोपपाय 'आद्यवचनादिविचर्यम्' 'अपेक्ष्य' बुद्धिप्राप्त्यविरोधवाक्य का प्रयोग पूर्वोक्त प्रकारसे ही किया गया है। इन बार प्रमाणोंमें इस प्रकारका धर्मोपपाय मात्र जल्दसे किया गया है, उत्तर कुछ नहीं दिया गया। इस प्रकार प्रत्येक धर्म में ४ व १ के विषयमें भी हमारे प्रमाणाका उत्तर न देकर अपनी पूरा भावनाको ही पकड़े रहे। प्रथम उत्तरमें आपने लिखा था दो या दोसे अधिक धर्मों और उनकी पर्यायोंमें जो सम्मिल्य होता है वह बलवत् हो होता है। हमने पूछा था कि अद्यत्वे आपका क्या भाव्य है? किन्तु आपने इस विषयमें एक बरत भी नहीं किया।

आपने अपने द्वितीय उत्तरमें आद्यमविषय तथा अपनी भावनाके विषय दो धर्मों तथा उनकी पर्यायोंमें परस्पर कर्ता-कर्मके कुछ छिद्धान्त बिना दिये हैं जो कि अप्रातिष्ठिक है, क्योंकि कर्ता-कर्मसम्बन्धी मूल प्रश्न ही नहीं है। आपने प्रश्न में १ के प्रथम उत्तरमें यद्यपि निमित्तकर्ताको स्वीकार करनेसे इन्कार कर दिया किन्तु द्वितीय उत्तरमें हेतुकर्ता वस्तु निमित्तकर्ताको स्वीकार कर दिया है। सर्वविशिष्ट धर्मके आधारपर कलकल्यको भी हेतुकर्ता स्वीकार किया है। इसका ही नहीं आपने प्रथम तथा द्वितीय उत्तरमें निम्न धर्मोंके द्वारा जीवको वह धर्मका कर्ता स्वीकार कर दिया है। फिर भी आप इस प्रश्नके उत्तरमें हेतुकर्ताको स्वीकार नहीं कर रहे हैं। इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें आपने लिखा है—'इसकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं। 'आचार्य यो अमृतचन्द्र जी वदस्यार पाठा ४१२ की टीकामें कहते हैं' इस वाक्यमें कर्ता तो आचार्य अमृतचन्द्र है जो चेतन पदाक और कर्म बहुवचन वाक्य है जो कि उनके द्वारा लिखे गये हैं और जिसमें आपने प्रमाणात्मक उत्तर दिया है। आपने भी यह लिखा है—आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं या कहते हैं' यात्र इति लिखे लिखा है कि आपके द्वारा उद्धृत किये गये वाक्योंमें भी अमृतचन्द्र आचार्यकी प्रमाणात्मे प्रमाणात्मा का आपने अथवा आपको इन पदोंके लिखदेकी कोई आवश्यकता न थी। इसी प्रकार आपने द्वितीय उत्तरमें निम्न पदोक्त प्रयोग किया है—आचार्यवचनं पुनस्तुम्भ और अमृतचन्द्रपुरिके आधारप्रमाण देकर जीवात्मा की गई थी। उक्तका अर्थ आचार्य अमृतचन्द्रने स्वाभाविक किया है। आचार्य पुनस्तुम्भने तो किसीको आपाके उद्भव बतलाया है। यात्र ही अमृतचन्द्रपुरिके अपनी टीकामें मेवका उद्भव देकर बड़ी स्वाभाविक पदका अर्थ है यह और भी स्पष्ट कर दिया है। 'प्रत्येकके दिना ही उनके वर्गोपदेश आदिही किया होती है। 'कदा भी है। भी अमृतचन्द्रपुरिके समयसारके अर्थमें धर्मानामके स्वल्पको बतानेवाले भी बचन लिखे हैं। इन सब वाक्योंमें धर्म पद वाक्य बहुवचन पदार्थोंका कर्ता चेतनवाच्य आचार्य गद्यापन है। इस प्रकार चेतनवाच्य और वह पदार्थमें कर्ता-कर्मसम्बन्ध आपके वचनों ही द्वारा सिद्ध हो जाता है।

भी पुनस्तुम्भ वदस्यारने समयसारकी प्रथम भाषामें 'बोधमसि समयप्राप्तुके मूलकेवली-मार्ग' इन वाक्यों द्वारा यह स्पष्ट कर दिया है कि इस समयप्राप्तुके मूल कर्ता वस्तु कहनेवाले भी केवली तथा य उन्हेकी ही और उत्तर धर्मकर्ता भी (पुनस्तुम्भ आचार्य) हैं।

भाषा १ में 'आद्य अथवा सविज्ञेय' इन धर्मों द्वारा यह बतलाया गया है कि आत्माके विषय द्वारा सिद्धकता है। भी अमृतचन्द्रआचार्यने 'आत्मविमर्श' पदका इस प्रकार विवेचन किया है—'इस कोमें प्रगत समस्त वस्तुधर्मोंके प्रकाश करवेवाका और स्वात्पक्षे स्थित हो कलकल (आद्यतक परमात्म) उद्गम उपासना करि विस्त विमर्शक कल्प हुआ है। समस्त विषय (आत्मवार्थिकीकर मध्य की गई धर्मका पुनस्तुम्भ वचन) उनके विराट्कर्ममें समर्थ भी अतिविस्तार विचार्युक्ति बलके अर्थवचनसे विस्त विमर्शक कल्प है विमर्श विज्ञान को आत्मा वचनमें अन्तर्निहित परम गुण सचिद्देव अन्त गुण यन्त्रवदिके केन्द्र

हमारे गुरुपर्यन्त उनकर प्रसादरूपसे दिया गया जो शुद्धात्मतत्त्वका अनुग्रहपूर्वक उपदेश तथा पूर्वाचार्योंके अनुसार उपदेश उमसे जिस विभवका जन्म है, निरन्तर क्षरता आस्वादमें आया और सुन्दर जो आनन्द उससे मिला हुआ जो प्रचुरमवेदनस्वरूप स्वसवेदन उस कर जिसका जन्म है ऐसा जिस तिस प्रकारसे मेरे ज्ञानका विभव है उस समस्त विभवसे दिखलाता है । इस प्रकारके ज्ञानके द्वारा श्री कुन्दकुन्द भगवानने इस समयसार ग्रन्थकी रचना की है, इसीलिये यह समयसार ग्रन्थ शब्दब्रह्म है, इसीलिये यह समयसार ग्रन्थ प्रामाणिक है । अक्षरो, शब्दो या वाक्योंके स्वयं मिल जानेसे यदि इस ग्रन्थकी रचना हुई होती तो या माय काययोगसे (जो कि विचारो पर्याय है) ज्ञान बिना इस समयसार ग्रन्थकी रचना हुई होती तो यह ग्रन्थ प्रमाणकोटिको प्राप्त न होता, इसीलिये अर्थात् ग्रन्थकी प्रमाणता सिद्ध करनेके लिये श्री अमृतचन्द्राचार्यने टीकामें स्पष्ट कर दिया कि इस ग्रन्थकी रचना श्री कुन्दकुन्द भगवान्ने अपने ज्ञानके द्वारा की है ।

श्री कुन्दकुन्द भगवान्ने भी प्रथम गायामें यह स्पष्ट कर दिया कि मैं अपनी तरफसे कुछ नहीं कहता । किन्तु मैं भी वह ही कहूँगा जो केवली या श्रुतकेवलीने कहा है ।

इसी प्रकार गायी ४१, ४६, ७० आदि गायानोमें भी 'जिणा चित्ति, चण्णिदो जिणवरंहि, भणिदो खलु सच्चदरम्भीहि' इत्यादि पदोंके द्वारा यह बतलाया गया है कि यह जो कुछ भी मैं (कुन्दकुन्द आचार्य) कह रहा हूँ वह जिनेन्द्र भगवानने कहा है ।

इसी प्रकार प्रवचनसार गायी ४२, ८६, ८७, ८८, आदि तथा अन्य ग्रन्थोंमें भी कहा है ।

फिर इस कथनके विरुद्ध अर्थात् श्री कुन्दकुन्द आचार्यके (मैं समयसारकी कहता हूँ । केवल श्रुत-केवलीने कहा है, जिनेन्द्रने कहा है ।) इन वाक्योंके विरुद्ध तथा अपने (प्रथम गायीकी टीकामें 'परि-भाषण करूँगा' तथा गायी पाचकी टीकामें 'ज्ञानविभवसे दिखलाता हूँ') इन वाक्योंके विरुद्ध टीकाके अन्तमें यह कैसे लिखते कि इस ग्रन्थ या टीकाकी स्वयं रचना हो गई ।

समयसार गायी ४१५ की टीकामें इस समयसारकी महिमा बतलानेके लिये तथा पदार्थ और शब्दका वाच्य-वाचकसम्बन्ध दिखलानेके लिये यह लिखा है—'कैसा यह शास्त्र ? समयसारभूत भगवान् परमात्माके प्रकाशनेवाला होनेसे जिसकी विश्व-समय कहते हैं उसके प्रकाशसे आप स्वयं शब्दब्रह्म सरीखा है ।'
—समयसार रायचन्द ग्रन्थमाला पृ० ५४१ ।

कलश २७८ में मात्र अपनी निरभिमानता दिखलानेके लिये यह कहा है कि 'इस टीकामें मेरा कुछ भी कर्तव्य नहीं है ।' श्री प० जयचन्दजीने भी इस कलश २१८ के भावार्थमें कहा—'ऐसा कहनेसे उद्धृत-पनेका त्याग पाता है ।' इन सब उल्लेखोंकी देवते हुए हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं—

जब हम जैन सिद्धान्तसम्मत पद और वाक्योंके लक्षणोंको देखते हैं तो पुरुषप्रयत्नके बिना वे बनते ही नहीं हैं तब अमृतचन्द सूरि महाराजके गम्भीर और सुललित पद वाक्य भी उनके ज्ञान प्रकर्षके बिना कैसे बन सकते हैं जिनसे कि परम ब्रह्म-तत्त्व प्रतिपादक इस अध्यात्मशास्त्रकी रचना हुई है । अतः उनका वह उल्लेख मात्र अपना लाघव बतलानेके लिये है ।

श्री अमृतचन्द्र आचार्य स्वयं कलश ३ में कहते हैं कि जो इस समयसारकी व्याख्या (कथनी) से मेरी अनुभूति अनुभवनरूप परिणति उसकी परम विशुद्धि समस्त रागादि विभाव परिणति रहित उत्कृष्ट निर्मलता हो । यह मेरी परिणति ऐसी है कि परपरिणतिका कारण जो मोह नाम कर्म उसका अनुभाव उदयरूप विपाक उससे जो अनुभाव्य—रागादिक परिणामोंकी व्याप्ति है उस कर निरन्तर कल्माषित मैली

है। और मैं ऐसा कि इष्ट्यधिकार तो मैं कुछ ऐतद्वयमात्र मूर्ति हूँ।—समवसार शब्दका प्रथमार्थ पृ ४-५।

हिम्यध्वनिकी स्थापित प्रमाणताके छिमे को अवयवक पु १ पु २१९ के वाच्य उद्भूत छिमे बने हैं उसमें तो हिम्यध्वनि या नेचकीका नायमात्रको भी कथन नहीं है। उसमें तो मात्र प्रमाण और पदावयव अन्तःश्रव्यकसम्बन्ध तथा ध्वनि और पदावयव वाच्य-वाचकसंबन्ध दिखाया गया है। इसके साथ यह स्पष्ट कर दिया है कि 'सूत्र्य और पदार्थकी अन्तःप्रतिपाद्यकता कृत्रिम है, इसछिमे यह पुरुषके व्यापारकी अपेक्षा रखती है। बर्त्ति ध्वनि ऐसा नहीं कहते कि हमारा यह मन है या नहीं है, किन्तु पुरुषके द्वारा ही ध्वनिक बर्त्त संवेत किया जाता है। इसीछिमे भौतिक या वायव्य ध्वनिको सहज मोक्षता पुरुषके द्वारा उचितके जातीय ही पदावयव प्रकाशक मानना चाहिये दिया उचितके वाच्य पदार्थका प्रतिपाद्यक नहीं होता।—प्रमेय-कमलमार्गपृ ५ ४३१। व्याख्याताके दिना केर स्वयं अपने विषयक प्रतिपाद्यक नहीं है, इसछिमे उक्त वाच्यवाचकवाच्य व्याख्याताके जातीय है।—अवयव पु १ पु १२९।

यह ध्वनिके द्वारा पदार्थकी प्रकाशकता को पुरुषव्यापारकी अपेक्षा रखता है ता उसमें स्थापित प्राप्तिप्रकृता केर हो सकती है, बर्त्ति ध्वनिके स्थापित प्राप्तिप्रकृता नहीं है। इस प्रकार वाच्य हिम्यध्वनिको स्थापित प्रमाण कहना वाच्यविवक्षित है। उसमें केवलज्ञानकी प्रमाणतासे ही प्रमाणता आई है, क्योंकि वक्तव्यकी प्रमाणतासे वक्तव्यमें प्रमाणता जाती है ऐसा व्याख है।

—अवयव पु १ पु १२९ अवयवक पु १ पु ८८।

अद्वय वक्तव्य को अद्वयवक्तव्य बोला जाता है। प्रथम तो वाच्य द्वेपके कारण अद्वय बोला जाता है, क्योंकि जिससे वाच्य है उसको वाच्य पूर्ववानेके कारण अद्वय वाच्य हो जाता है। अथवा जिससे द्वेप है उसको वाच्य पूर्ववानेके छिमे अद्वय वक्तव्यको प्रमाण होता है। दूसरे अज्ञानताके वक्तव्य अद्वय वक्तव्य बोला जा सकता है, किन्तु केवल वक्तव्यके से बोला कारण नहीं है, अतः इनके हिम्यध्वनिकम वक्तव्य प्रमाण है। कहा भी है—

उवाच वा हवा वा मोहम् वा वाच्यमुपपत्तेः अनृतम् ।

वक्तव्य तु नैव दोषास्तत्त्वानुत्पत्तिरार्थं नस्ति ॥

आत्मनो ज्ञानवक्तव्यमात्रो बोधधर्म विदुः ।

त्वक्तव्योवीक्ष्यते वाच्यं वा ज्ञात् इत्यतस्त्वत्वात् ॥

—अवयव पु १ पु १९

अ—वाच्य द्वेप अथवा मोहसे अद्वय वक्तव्य बोला जाता है, परन्तु जिसके से उवाचि बोध नहीं रहते उसके अद्वय वक्तव्य बोझनेका कोई कारण भी नहीं पाया जाता। आप्तवक्तव्यको वाच्य मानना चाहिये। जिसने वाच्य-वाचि अद्वयवक्तव्यको प्रमाण कर दिया है उसे वाच्य मानना चाहिये। इस प्रकार को त्वक्तव्य बोला होता है वह अद्वय वक्तव्य नहीं बोला जाता है, क्योंकि वक्तव्यके अन्तर्गत वक्तव्य बोझनेका कोई कारण ही संभव नहीं।

उपनिषद्वा अन्तर्गत भी वक्तव्यम् अज्ञातव्यसे अज्ञात वाच्यके अज्ञातको प्रकट करता है, क्योंकि वाच्यके अज्ञातव्य वाच्यके अन्तर्गतवक्तव्य विरोध है। और अद्वय वाच्यकम वाच्य की वाच्यकी प्रमाणताका वाच्य है।—अवयव पु १ पु १८।

वोज पदोका जो प्ररूपक है वह अर्थकर्ता कहलाता है । न्यकी प्रमाणताको बतलानेके लिये कर्ताकी प्ररूपणा की जाती है । —धवल पु० ६ पृ० १२७ ।

दिव्यध्वनिमें मात्र योग हो कारण नहीं है, किन्तु केवलज्ञान भी निमित्तकारण है । इसीलिये दिव्य-ध्वनिरूप वचन केवलज्ञानका कार्य है 'तस्य ज्ञानकार्यत्वात्' । —धवल पु० १ पृ० ३६८ ।

केवलज्ञानके निमित्तसे उत्पन्न हुए पद और वाक्य प्रमाण हैं । —जयधवल पु० १ पृ० ४४

श्री वर्द्धमान भट्टारक द्वारा उपदिष्ट होनेसे द्रव्यआगम (दिव्यध्वनि) प्रमाण है । —जयधवल पु० १ पृ० ७२ व ८३ ।

जिनेन्द्र भगवान्‌के मुखसे निकला हुआ वचन अप्रमाण नहीं हो सकता । —जयधवल पु० ५ पृ० ३४० ।

जिनेन्द्रदेव अन्यथावादी नहीं होते । —जयधवल पु० ७ पृ० १२७ ।

असत्य बोलनेके कारणोंसे रहित जिनेन्द्रके मुखकमलसे निकले हुए ये वचन हैं, इसलिये इन्हें अप्रमाण नहीं माना जा सकता । —धवल पु० ३ पृ० २६ ।

जिसने सम्पूर्ण भावकर्म और धातिया द्रव्यकर्मको दूरकर देनेसे सम्पूर्ण वस्तुविषयक ज्ञानको प्राप्त कर लिया है वही आगमका व्याख्याता हो सकता है । —धवल पु० १ पृ० १६६ ।

जो केवलज्ञानपूर्वक उत्पन्न हुआ है, प्रायः अतीन्द्रिय पदार्थोंको विषय करनेवाला है, अचिन्त्यस्वभावी और युक्तिके विषयसे परे है उसका नाम आगम है । —धवल पु० ६ पृ० १५१ ।

'सर्वज्ञ-वचन तावदागम' सर्वज्ञके वचन आगम है । —समयसार गाथा ४४ टीका ।

समणसुहुग्गदमट्ट चतुग्गदिणिवारण सणिव्वाण ।

एसो पणमिय सिरसा समयमियं सुणह वोच्छमि ॥२॥ —पञ्चास्तिकाय

अर्थ—यह मैं कुन्दकुन्द आचार्य इस पञ्चास्तिकायरूप समयसारको कहूँगा । इसको तुम सुनो । श्रमण कहिये सर्वज्ञ वीतरागदेवके मुखसे उत्पन्न हुए पदार्थसमूह सहित वचन तिनको मस्तकसे प्रणाम करके कहूँगा, क्योंकि सर्वज्ञके वचन ही प्रमाणभूत है । इस कारण इनके ही आगमको नमस्कार करना योग्य है । और इनका ही कथन योग्य है । वह आगम चार गतियोंका निवारण करनेवाला है तथा मोक्षफल करि सहित है ।

सुत्त जिणोवदिट्ठ पोग्गलदब्बप्पगेहिं वयणेहिं ।

—प्रवचनसार गाथा ३४

अर्थ—पुद्गलद्रव्यस्वरूप वचनोंसे जो जिन भगवान्‌का उपदेश किया हुआ है वह द्रव्यश्रुत है ।

जो आत्मा क्षुधा तृषा आदि—अठारह दोषोंसे रहित है वह ही आप्त कहलाता तथा उसी आप्तके वचन प्रमाण हैं । —वसुनन्दिश्रावकाचार गाथा ८०६ ।

साक्षात् विश्वतत्त्वज्ञाताके बिना साक्षात् निर्वाध मोक्षमागका प्रणयन नहीं बन सकता । —आप्तपरीक्षा पृ० २६१

आप्तवचनादिनिबन्धनमर्थज्ञानमागमः ३,०४॥—परीक्षामुख

अर्थ—आप्तके वचन आदिसे होनेवाले अर्थज्ञानको आगम कहते हैं ।

वक्ताकी प्रमाणतासे वचनमें प्रमाणता आती है । इस न्यायके अनुसार अप्रमाणभूत पुरुषोंके द्वारा व्याख्यान किया गया आगम अप्रमाणताको कैसे प्राप्त नहीं होगा ? अवश्य प्राप्त होगा । —धवल पु० १ पृ० १६६

बीज पदोका जो प्ररूपक है वह अर्थकर्ता कहलाता है । न्यकी प्रमाणताको बतलानेके लिये कर्ताकी प्ररूपणा की जाती है । —धवल पु० ६ पु० १२७ ।

दिव्यध्वनिमें मात्र योग ही कारण नहीं है, किन्तु केवलज्ञान भी निमित्तकारण है । इसीलिये दिव्य-ध्वनिरूप वचन केवलज्ञानका कार्य है 'तस्य ज्ञानकार्यत्वात्' । —धवल पु० १ पु० ३६८ ।

केवलज्ञानके निमित्तसे उत्पन्न हुए पद और वाक्य प्रमाण हैं । —जयधवल पु० १ पु० ४४

श्री वर्द्धमान भट्टारक द्वारा उपदिष्ट होनेसे द्रव्यआगम (दिव्यध्वनि) प्रमाण है । —जयधवल पु० १ पु० ७२ व ८३ ।

जिनेन्द्र भगवान्के मुखसे निकला हुआ वचन अप्रमाण नहीं हो सकता । —जयधवल पु० १ पु० ३४० ।

जिनेन्द्रदेव अन्यथावादी नहीं होते । —जयधवल पु० ७ पु० १२७ ।

असत्य बोलनेके कारणोंसे रहित जिनेन्द्रके मुखकमलसे निकले हुए ये वचन हैं, इसलिये इन्हें अप्रमाण नहीं माना जा सकता । —धवल पु० ३ पु० २६ ।

जिसने सम्पूर्ण भावकर्म और घातिया द्रव्यकर्मको दूरकर देनेसे सम्पन्न वस्तुविषयक ज्ञानको प्राप्त कर लिया है वही आगमका व्याख्याता हो सकता है । —धवल पु० १ पु० १६६ ।

जो केवलज्ञानपूर्वक उत्पन्न हुआ है, प्रायः अतीन्द्रिय पदार्थोंको विषय करनेवाला है, अचिन्त्यस्वभावी और युक्तिके विषयसे परे है उसका नाम आगम है । —धवल पु० ६ पु० १५१ ।

'सर्वज्ञ-वचन तावदागम' सर्वज्ञके वचन आगम है । —समयमार गाथा ४४ टीका ।

समणसुहुग्गदमट्ट चतुष्पादिणिवारण सणिन्वाण ।

एसो पणमिय सिरसा समयमिय सुणह वोच्छमि ॥२॥ —पचास्तिकाय

अर्थ—यह मैं कुन्दकुन्द आचार्य इस पचास्तिकायरूप समयसारको कहूँगा । इसको तुम मुनो । श्रमण कहिये सर्वज्ञ बोतरागदेवके मुखसे उत्पन्न हुए पदार्थसमूह सहित वचन तिनको मस्तकसे प्रणाम करके कहूँगा, क्योंकि सर्वज्ञके वचन ही प्रमाणभूत है । इस कारण इनके ही आगमको नमस्कार करना योग्य है । और इनका ही कथन योग्य है । वह आगम चार गतियोंका निवारण करनेवाला है तथा मोक्षफल करि सहित है ।

सुत्त जिणोवदिट्ठ पोग्गलदन्वप्पगेहिं वयणेहिं ।

—प्रवचनसार गाथा ३४

अर्थ—पुद्गलद्रव्यस्वरूप वचनोसे जो जिन भगवान्का उपदेश किया हुआ है वह द्रव्यश्रुत है ।

जो आत्मा क्षुधा तृप्ता आदि—अठारह दोषोंसे रहित है वह ही आप्त कहलाता तथा उसी आप्तके वचन प्रमाण है । —त्रसुनन्दिश्रावकाचार गाथा ८०६ ।

साक्षात् विश्वतत्त्वज्ञाताके बिना साक्षात् निर्वाध मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बन सकता । —आप्तपरीक्षा पु० २६१

आप्तवचनादिनिबन्धनमर्थज्ञानमागमः ३,०४॥—परीक्षासुख

अर्थ—आप्तके वचन आदिसे होनेवाले अर्थज्ञानको आगम कहते हैं ।

वक्ताकी प्रमाणतासे वचनमें प्रमाणता आती है । इस न्यायके अनुसार अप्रमाणभूत पुरुषोंके द्वारा व्याख्यान किया गया आगम अप्रमाणताको कैसे प्राप्त नहीं होगा ? अवश्य प्राप्त होगा । —धवल पु० १ पु० १६६

यदि मास योनको ही बचनोकी प्रामाणिकताका कारण माना जाने हो राखी डोपी पुस्तके बचनोको भी प्रामाणिकताका प्रसंग आबारेमा किन्तु देखा है नहीं ।

छायापुस्तकोद्धारप्रसङ्गपुस्तकबचनानुसृतप्रमाणमात्रम् । १५१ — परीक्षासुत्र

अथ—यामा डोपी बीर बज्जामी मनुष्यके बचनोके उत्पत्त्य हुए बाबको आपमायात कहेते है ।

इस प्रकार इन बायमप्रमाणेति सिद्ध हो जाता है कि योउत्पत्त्य सर्वत्रैवकी विम्वन्निम प्रामाणिकता केबलज्ञानके निमित्त है ही है क्योंकि उनका केवलज्ञान प्रमाण है ।

समयसार पाचा ११ बीर १ अथ यो तात्पर्य आपने किछा बहु ठीक नहीं है । बाचा ११ को स्वल्प-व्यापक अपेक्षा कर्ता-कर्मका कर्म करतो है । बाचा नं १ की टीकायें वं अवलम्बनेने किछा है—बाहो तात्पर्य देखा है कि अल्पवर्ति कर दो कोई अल्प अल्प किसी अल्पक कर्ता नहीं है परन्तु पर्याप्त-वर्तिकर किसी अल्पक पर्याप्त किसी अल्प अल्पको निमित्त होता है । इस अपेक्षास अल्पक परिव्याप्त अल्प के परव्याप्तके निमित्तकर्ता कहे जाते हैं । परन्तु परमापछे अल्प अपने परिव्याप्तक कर्ता है अल्पके परिव्याप्त-क अल्प अल्प कर्ता नहीं है देखा आबारा ॥ १ ॥

आपके बीच निष्कर्ष अनुसार तो यह बर्ण ही नहीं बल छकरी, क्योंकि वो प्रत्य प्रतिप्रत्य व उत्तर प्रत्युत्तर आदि किञ्चित् कल्पे बल रहे हैं परमापछे तो उनका कर्ता पुद्गल इत्य है । आपके निष्कर्षके अनुसार स्वात्म-स्वतन्त्रताके उत्पत्त्याका प्रसंग आबारे कारण कोई भी कारण इन किञ्चित् प्रत्यो-उत्तरों तथा प्रतिप्रत्यो-प्रत्युत्तरों आदिक कर्ता नहीं है । आपके निष्कर्षके अनुसार सामान्य कारण भी निमित्त-निमित्तिक-मात्रे इन प्रत्योत्तरों प्रतिप्रत्यो-प्रत्युत्तरक पुद्गल इत्यपर्याप्तक कर्ता नहीं है, अन्यथा तत्त्वप्रत्युत्तरा प्रत्य वा आबारे । आपके निष्कर्षके अनुसार बज्जामी बीचके बीच बीर उपबीर वर इत्योकी पर्याप्तोके निमित्त-कर्ता है किन्तु आप अपनेको बज्जामी स्वीकार करनेकी ठीकार नहीं है, अतः आपके बीच बीर उपबीर की उत्तर-प्रतिउत्तरक पुद्गल इत्यकी पर्याप्तोके निमित्तकर्ता भी नहीं है । आपके निष्कर्ष (ई) के अनुसार आत्मा बज्जानमात्रे बीच बीर उपबीरका कर्ता है तथापि वर इत्योकी पर्याप्तोका कर्ता कदाचित् भी नहीं है । किन्तु आप अपनेमें बज्जानमात्र स्वीकार करनेकी ठीकार नहीं है, इसलिये आप अपने पर्याप्तक बीच बीर उपबीरक भी कर्ता नहीं है । उत्तर प्रतिउत्तरक पुद्गल वर इत्यकी पर्याप्तोके कर्ता तो कहाचित् भी नहीं है । आपके निष्कर्ष (उ) के अनुसार आत्मा बज्जानमात्रे परइत्योकी पर्याप्तोका निमित्तकर्ता नहीं है क्योंकि आप इन उत्तर प्रतिउत्तरके निमित्तकर्ता भी नहीं है । आपकी पर्याप्तक सामान्य अनुसार अब आपका इन उत्तर प्रतिउत्तरके कोई सम्बन्ध ही नहीं रहा मास पुद्गलके साथ इन उत्तर-प्रत्युत्तरक सम्बन्ध यह यमा तो इन उत्तर प्रत्युत्तरके आधारके आपके साथ बर्ण बल नहीं छकरी बीर पुद्गल बल है उतके साथ बर्णका कोई प्रसंग ही नहीं । इस प्रकार एक निमित्तकर्ताको स्वीकार न करनेके लक्ष निष्कर्ष हो आबारा बीर कोई व्यवस्था ही नहीं रहेगी ।

प्रबलप्रकार पाचा ४४ व ४५ का जो आपने प्रमाण दिख है उतके तो यह किछ होता है कि कईत धवबलके समस्त मोहक बलाह हा गया अतः उनकी वित्तवा यो किछा है वे किछा इत्यके हैं कर्मबल-की कारण नहीं बीर पुद्गल बल उपबीर बाहर डोपीका प्राप्त हो करते हैं । इसमें विम्वन्निम प्रमाणता य अप्रमाणताका प्रसंग ही नहीं । । समयसार पाचा १७ का जो कोई सम्बन्ध इस प्रसंगे नहीं है । केवलज्ञानमें पदार्थ प्रतिबिम्बित नहीं होते क्योंकि प्रतिबिम्ब मा छाया पुद्गल इत्यको पर्याप्त है (देखो प्रसंग नं ७ पर हमाप पुस्तक उत्तर) केवलज्ञान पर्याप्तोका साधता अवस्था है ।

जो श्लोक आपने उद्धृत किया है उसमें तो सर्वज्ञके वचनोकी 'सर्वात्महिते, 'शान्तिन्, 'विमैः सम पशुगणैराकर्णित कर्णिभि, विनष्टविपदः, 'पायात् सर्वविदः अपूर्व वचः' इन विशेषणो द्वारा स्तुति की है अर्थात् 'सर्व' आत्माओका हित करनेवाली, शान्तिरूप, पशुओके कानोंके द्वारा सुने जाते हैं, जिससे विपद विनष्ट हो जाती है ऐसे सर्वज्ञ भगवान्के अपूर्व वचन हमारी रक्षा करो। आगे आपने लिखा है कि 'सब प्रमाणोमें स्वतः प्रमाणता स्वतः स्वीकार करनी चाहिये।' किन्तु जिस श्लोकके आधार पर यह लिखा गया है वह श्लोक ज्ञानसे सवधित है, क्योंकि यह श्लोक ज्ञान-ज्ञेयके प्रकरणमें आया है। इस श्लोकका दिव्यध्वनिसे कोई सवध नहीं है।

आपने लिखा है 'यदि दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता स्वाश्रित नहीं मानी जाती है तो वह अन्यसे उत्पन्न नहीं की जा सकती।' यदि आप हमारे पूर्व उत्तरमें दिये गये 'वचनोकी प्रमाणता वक्ताकी प्रमाणतासे होती है' इस आप वचनपर ध्यान देते तो आपको यह कठिनाई न पडती।

आगे आप लिखते हैं कि 'असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा विचार करने पर वह तीर्थंकर आदि प्रकृतियोंके उदयके निमित्तसे होनेसे दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता पराश्रित भी है।' तीर्थंकर आदि प्रकृतियोंके उदयसे तो समवशरण गघकुटिकी रचना होती है। किसी भी प्रकृतिके उदयसे तो औदयिक भाव होगा या पर द्रव्यका सयोग होगा, किन्तु प्रामाणिकता तो नहीं आ सकती। यदि कर्मोदयसे प्रामाणिकता होती हो तो सिद्धोंमें जहाँ किसी भी कर्मका उदय नहीं प्रामाणिकताके अभावका प्रसंग आजायेगा। सो आपका यह लिखना 'तीर्थंकर आदि प्रकृतिके उदयसे दिव्यध्वनिमें प्रमाणता पराश्रित है' ठीक नहीं है।

आपने लिखा कि 'योगकी अपेक्षा दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकतामें सर्वज्ञदेवकी भी निमित्तता है' सो यह सयुक्तिक प्रतिपादन नहीं है, क्योंकि वचनकी प्रामाणिकतामें ज्ञानकी प्रकर्षता ही कारण मानी गई है। अन्यथा अज्ञानी मनुष्यके वचनोमें भी प्रामाणिकताका प्रसंग आ जायगा, क्योंकि वाग्योग तो उसके भी विद्यमान है। फलतः जब आप योगके माध्यमसे सर्वज्ञदेवको निमित्त माननेके लिये तैयार हो गये हैं तब केवलज्ञानकी ही दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकताका कारण स्वीकार करना आगमसंगत है। सर्वार्थसिद्धिमें पूज्य-पाद स्वामीने श्रुतकी प्रमाणताको बतलाते हुए वक्ताको ही कारण माना है—

अथो वक्तार —सर्वज्ञस्तीर्थंकरः इतरो वा श्रुतकेवली आरातीयश्चेति । तत्र सर्वज्ञेन परमर्षिणा परमाचिन्त्यकेवलज्ञानविभूतिविशेषेण अर्थत आगम उद्दिष्ट । तस्य प्रत्यक्षदर्शित्वात् प्रक्षीणदोषत्वाच्च प्रामाण्यम् । तस्य साक्षाच्छिष्यैर्बुद्धयतिशयद्विंयुक्तैर्गणधरै श्रुतकेवलभिरनुस्मृतग्रन्थरचनसंगपूर्ववलक्षणम् । तत्प्रमाणं तत्प्रामाण्यात् । आरातीयैः पुनराचार्यै कालदोषात्तत्क्षिसायुर्मतिबलशिष्यानुग्रहार्थं दशवैकालिकाशु-पनिबद्धम् । तत्प्रमाणमर्थतस्तदेवेदमिति क्षीराणवज्जल घटगृहीतमिव ।

—सर्वार्थसिद्धि प० फूलचन्द्रजी द्वारा संपादित संस्करण पृष्ठ १२३

अर्थ—वक्ता तीन प्रकारके है—सर्वज्ञ तीर्थंकर या सामान्य केवली तथा श्रुतकेवली और आरातीय । इनमेंसे परम ऋषि सर्वज्ञ उत्कृष्ट और अचिन्त्य केवलज्ञानरूपी विभूतिसे युक्त हैं। इस कारण उन्होने अर्थ-रूपसे आगमका उपदेश दिया। ये सर्वज्ञ प्रत्यक्षदर्शी और दोषमुक्त हैं, इसलिये प्रमाण हैं। इनके साक्षात् शिष्य और बुद्धिके अतिशयरूप ऋद्धिसे युक्त गणधर श्रुतकेवलियोंने अर्थरूप आगमका स्मरणकर अग और पूर्व ग्रन्थोंकी रचना की। सर्वज्ञदेवकी प्रमाणतासे ये भी प्रमाण हैं। तथा आरातीय आचार्योंने कालदोषसे जिनकी आयु, मति और बल घट गया है ऐसे शिष्योंका उपकार करनेके लिये दशवैकालिक आदि ग्रन्थ रचे।

बिच प्रकार कीरसागरका बच घटमें सर किया जाता है उसी प्रकार ये दम्भ भी बर्बन्धसे वे हो है, इसलिये प्रमाण है ।



महक मगवान् बीरो महक गीतमो गणी ।

महक कुन्कुमपुष्पो जैनधर्मोऽस्तु महकम् ॥

शुका ८

मूक प्रश्न ८—विध्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवलज्ञानी आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सरसार्थ है या असरसार्थ ? विध्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्थापित है या केवलज्ञानी भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

प्रतिष्ठा २ का समाधान

इस मूक प्रश्नका हल आशय और भाष्यको अनुसरण करनेवाली बुद्धिपूर्वक विचारों से उत्पन्न होना चाहिये । साथ ही प्रतिष्ठा २ में निर्दिष्ट धर्मों पर भी विस्तारके साथ प्रकाश डाला जाये है । हमने अपने पिछले उत्तरमें मूक प्रश्नको उत्तरमें रखकर जो कुछ कहा है उसका तार यह है—

(१) केवलज्ञानी विनकी विध्यध्वनि निश्चयसे स्थापित प्रमाणरूप है, व्यवहारसे पराधित प्रमाणरूप नहीं है ।

(२) विध्यध्वनिके प्रवर्तनमें बचनयोग तथा टीर्थकर प्रकृतिके उदय बाधि विहित है इस अनेकासे केवलज्ञानी विनके साथ भी विध्यध्वनिका निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध बन जाता है ।

(३) यह जो इन्द्रोकी विषयित पर्यायमें कर्ता-कर्मव्यवस्था बहुरूपत व्यवहारनयको अनेका ही प्रतिष्ठ होता है, इसलिए वह परमार्थ सत्य न होकर व्यवहारसे सत्य माना गया है । अपरिचित सत्य इसीका दृष्टान्त माना है ।

इस स्पष्टीकरणसे मूक प्रश्नके पांचो उपप्रश्नोंका समाधान हो जाता है । साथ ही भाष्यमें कौन बचन किध नयको बुद्धिमें रखकर कहा गया है वह भी धर्म्यत्वं प्रकार का हो जाता है । फिर भी अपर मूक पर इन्द्रोकी किसी भी विषयित पर्यायमें निमित्तको अनेका किने बने कर्तृत्व व्यवहारको परमार्थमूल माननेके कारण न तो स्थापित प्रमाणताको स्वीकार करता है, न निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको अपरिचित मानता चाहता है और न ही कर्मके प्रति कपादानको अन्तर्गताधिके साथ निमित्तोकी बाह्य व्याप्तिके लुप्तको स्वीकार करना चाहता है । इस प्रकार यदि कोई बात ही प्रतीत होता है तो एक बात यही कि निज किसी प्रकार कार्य के प्रति निमित्तोमें परमार्थमूल कर्तृत्व सिद्ध होगा चाहिये । इसके बिना यदि व्यवहारमूल कपादानके स्वयम्में केवलज्ञान करना पड़े तो वह अपने तकके बच पर कसे भी करनेके लिए तैयार है । इसमें वह आत्मिकी हानि नहीं मानता । यही कारण है कि इस मूककी ओरसे प्रतिष्ठा ३ में पुनः ऊपर १ प्रश्नोंको उपस्थितकर प्रतिष्ठा २ में निर्दिष्ट उक्तोकी पुष्टि करनेका प्रयत्न किया गया है । तथा इस प्रतिष्ठा २ और ३ को उत्तरमें रखकर उन्हीं बहोतर नये विरहे व्यवहारमूलके अनुसार प्रकाश आनेका पुनः प्रयत्न करने ।

१ केवली जिनके साथ दिव्यध्वनिका सम्बन्ध

जब हम केवली भगवान् या केवलज्ञानके साथ दिव्यध्वनिका क्या सम्बन्ध है और वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ इस प्रश्न पर विचार करने लगते हैं तब हमें दिव्यध्वनिके उत्पत्ति पक्ष पर भी विचार करना आवश्यक हो जाता है, क्योंकि दिव्यध्वनि पौद्गलिक भाषा वर्गणाओकी व्यञ्जन पर्याय है, इसलिए उपादानकी दृष्टिसे भाषा वर्गणाएँ ही दिव्यध्वनिरूप परिणमती हैं। इस प्रकार भाषावर्गणा और दिव्यध्वनि इन दोनोंमें उपादान-उपादेयसम्बन्ध है। निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धका विचार दिव्यध्वनिकी उत्पत्ति पक्षको लक्ष्यमें रखकर ही किया जा सकता है। अपर पक्ष केवली भगवान् और केवलज्ञानके साथ दिव्यध्वनिका क्या सम्बन्ध है यह प्रश्न तो उपस्थित करता है, किन्तु जब इस प्रश्नको ध्यानमें रखकर सम्बन्धको स्पष्ट करनेके अभिप्रायसे दिव्यध्वनिकी उत्पत्तिके ऊपर विचार किया गया तो वह अपनी मान्यताको कमजोर होता हुआ देखकर उसे छिपानेके लिए प्रतिशका ३ में लिखता है—

‘आपने अपने द्वितीय उत्तरमें आगमविरुद्ध तथा अपनी मान्यताके विरुद्ध दो द्रव्यो तथा उनकी पर्यायोमें परस्पर कर्त्ता-कर्मके कुछ सिद्धान्त लिख दिये हैं, जो कि अप्रासंगिक हैं, क्योंकि कर्त्ता-कर्मसम्बन्धी मूल प्रश्न ही नहीं है।’ इत्यादि।

ऐसा लिखनेके पूर्व अपर पक्षने हमारे उत्तरको गोलमाल बतलाया है सो इसका विचार तो उसे स्वयं करना है कि हमारा उत्तर गोलमाल है या उसका ऐसा लिखना गोलमाल है। एक ओर तो वह ‘शास्ता शास्त्रि सतो हितम्’ इत्यादि प्रमाण उपस्थित कर जिनदेवका वाणीके साथ कर्त्ता-कर्मसम्बन्ध बतलानेका उपक्रम करता है और दूसरी ओर तथ्यरूपसे कर्त्ता-कर्मसम्बन्ध आदि पर प्रकाश डालनेवाले तर्कसंगत प्रमाण उपस्थित किये जाते हैं तो उसकी ओरसे यह कहा जाता है कि प्रकृतमें ‘कर्त्ता-कर्मसम्बन्धी मूल प्रश्न ही नहीं है।’ यदि यहाँ अपर पक्षका प्रश्न कर्त्ता-कर्मसम्बन्धी नहीं था और वह उक्त प्रश्न द्वारा कोई दूसरा सम्बन्ध जानना चाहता था तो उसे प्रतिशका ३ में हमें लक्ष्य कर यह वाक्य नहीं लिखना चाहिए था कि ‘फिर भी आप इस प्रश्नके उत्तरमें हेतुकर्त्ताकी स्वीकार नहीं कर रहे हैं।’ स्पष्ट है कि अपर पक्षके मनमें दिव्यध्वनि कर्म और भगवान् तीर्थकर हेतुकर्त्ता (प्रेरककर्त्ता) यही भाव समाया हुआ है तथा प्रश्न भी इसी आशयसे किया गया होना चाहिए।

साधारणतः हेतुकर्त्ता शब्द आगममें ३ अर्थोंमें प्रयुक्त हुआ है—

(१) एक तो वर्तनाको कालका लक्षण बतलाकर सर्वार्थसिद्धि आदि आगममें कालको हेतुकर्त्ता कहा है। यद्यपि काल उदासीन निमित्त है पर इस अर्थमें भी हेतुकर्त्ता शब्दका प्रयोग होता है यह इस प्रसंगमें स्पष्ट किया गया है।

(२) दूसरे जो क्रियावान् द्रव्य अपनी क्रिया द्वारा अपर द्रव्यकी क्रियामें निमित्त होते हैं उनके लिए भी पचास्तिकाय गाथा ८८ आदि आगममें हेतुकर्त्ता शब्दका प्रयोग हुआ है।

तथा (३) तीसरे जो सजीवधारी प्राणी अपने विकल्प और योग द्वारा पर द्रव्यके कार्यमें निमित्त होते हैं उनके लिए भी हेतुकर्त्ता शब्दका प्रयोग समयसार गाथा १०० आदि आगममें किया गया है।

इस प्रकार ३ अर्थोंमें हेतुकर्त्ता शब्दका प्रयोग आगममें दृष्टिगोचर होता है। उनमेंसे किस अर्थमें अपर पक्ष केवली जिनको दिव्यध्वनिके होनेमें हेतुकर्त्ता स्वीकार करता है इसका स्वयं उसकी ओरसे किसी प्रकारका स्पष्टीकरण नहीं किया गया यह आश्चर्य की बात है। आगममें सब प्रकारके प्रमाण हैं और वे भिन्न-भिन्न

अभिप्रायसे छिन्ने पड़े हैं परन्तु उन सबको एक जगह उपस्थित कर देवे मात्रसे वस्तुका निर्बन्ध नहीं हो सकता । यहाँ तो यह विचार करना है कि केन्द्रीकृत दिव्यध्वनिके साथ बोधके माध्यमसे सम्बन्ध है या तीव्रकर प्रकृति आदि के माध्यमसे सम्बन्ध है या केन्द्रज्ञानके माध्यमसे सम्बन्ध है । मूल प्रश्नमें केन्द्रज्ञान तथा केन्द्रबोधकी आवश्यकता दिव्यध्वनिका कोई सम्बन्ध है ? यह प्रश्न पूछा गया है । इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि अगर यह केन्द्रज्ञान और केन्द्रबोधकी आवश्यकता दोनोंको एकसमये स्वीकार करके उनके साथ दिव्यध्वनिका सम्बन्ध जानना चाहता है । अब यदि प्रकृतमें हेतुकर्ता सम्बन्धका अर्थ विकल्प और योग किया जाता है तो इस प्रकारका हेतुकर्ता सम्बन्ध केन्द्रज्ञानके साथ दिव्यध्वनिका नहीं बन सकता क्योंकि केन्द्रबोधकी योगका सम्बन्ध होने पर भी विकल्पका अर्थका अभाव है । इसलिये योग और विकल्पक प्रमितिके अर्थमें यहाँ केन्द्रबोधको हेतुकर्ता कहना न तो अगर पक्षको ही मान्य होगा और न प्रकृतमें यह अर्थ किया ही गया है ।

क्याचित् कहा गया कि योगकी अपेक्षा केन्द्रबोधकी दिव्यध्वनिका हेतुकर्ता कहनेमें क्या हानि है तो इस सम्बन्धमें हमारा निवेदन यह है कि आचार्य जगद्गुरुने प्रवचनसार वाचा ४४में केन्द्रबोधकी वचन स्थिति और दिव्यध्वनिके आदि क्रियाबोधके प्रवर्तनको जो स्वाभाविक कहा है सो वहाँ उनके कहनेका बड़ी अभिप्राय होना चाहिए कि वसति दिव्यध्वनिके प्रवर्तनमें वचनबोधकी प्रमुखतासे निमित्तता है फिर भी वचनबोधकी विकल्प के अभावमें हेतुकर्ता कहना उचित नहीं है । उसके कई कारण हैं । यथा—

(१) केन्द्रबोध तथा केन्द्रज्ञानसे एक सम्बन्ध होता है । उनके उपयोगमें बिना प्रकार अन्य समस्त विकास और विकसिकर्ता के प्रवर्तित होते हैं । उसी प्रकार दिव्यध्वनि भी प्रवर्तित होती है । दिव्यध्वनिके प्रवर्तनके लिए वे अवयव उपयुक्त नहीं होते । अतएव केन्द्रज्ञान दिव्यध्वनिके प्रवर्तनका साधन निमित्त नहीं है । तत्त्वार्थशास्त्र अध्याय १ सूत्र १ में वचनबोधको ध्वनियमितक मानने पर जो आपत्ति आती है उसका विचार करते हुए वक्तव्यमें यही उक्ति किया है कि 'युक्ति केन्द्रबोधकी आवश्यकता है, अतएव उनके प्रवर्तनको वर्तमानाधिकार के आत्मबोधकी अपेक्षा प्रत्येक परिस्थितिमें योग होता है । यह अर्थका इसलिये उक्ति कि ज्ञानावरणादि कर्मोंका ध्वन बसोवकेन्द्र और चिन्तेके भी पाया जाता है । ऐसी अवस्थाये यदि सबके वचनबोधका प्रमुख निमित्त माना जाता है तो अवोधकेन्द्र और चिन्तेके भी वचनबोध होना चाहिये । किन्तु उनके वचनयोग नहीं होता । इससे स्पष्ट निहित होता है कि वचनबोधका प्रमुख कारण ध्वन नहीं है, किन्तु वचनबोधका आत्मबोध ही वचनबोधका प्रमुख कारण है । तत्त्वार्थशास्त्रिकन यह पृथक् स्पष्टेष्ट इस प्रकार है—

यदि अर्थात्मिकमन्त्रिकमन्त्ररहित, अथे कथम् ? अथर्विदि सचोक्तमन्त्रिकमन्त्रिणी भविष्यी बोधा ह्यन्त । अथ अर्थात्मिकमन्त्रिणी यागः कथमर्थः अथोक्तमन्त्रिणी सिद्धांता य बोधा प्राप्नोति । नैव ह्यन्तः, क्रियावर्तिनामिदं आत्मवदित्वविषयमात्मवचनपरम् । प्रवृत्तपरिहृत् सचोक्तमन्त्रिणी वायव्यविषयिणीकं तदात्मवचनमापात् । उच्येता भीमविधिर्निरूपित ।

यह स्पष्टेष्ट अर्थमें बहुत स्पष्ट है । इसमें बिना प्रकार योगप्रवृत्तिना प्रमुख कारण १ प्रकारकी वचनबोधके आत्मबोधकी वक्तव्य है । उसी प्रकार दिव्यध्वनिका प्रमुख कारण आचार्यवाचका आत्मबोध ही हो सकता है, अन्य नहीं । यही कारण है कि ध्वन अपने प्रथम और द्वितीय चरणमें बोधके ऊपर विशेष भार दिया था और तबमें वह भी किताब था कि बोधकी बोधा केन्द्रबोध या केन्द्रज्ञानको निमित्त माननेमें कोई हानि नहीं है । दिव्यध्वनिका ध्वनिका केन्द्रबोध विनके वचनबोध क्रियाको निमित्त कर होता है और वचनबोध वचनवचनबोधके अवर्तन पर निर्भर है । ऐसा केन्द्रबोध विनके बाद दिव्यध्वनिका निमित्त-निमित्त

सम्बन्ध माना गया है। फिर भी विकारके अभावमें वचनयोगको भी हेतुकर्त्ता कहना उचित नहीं है, क्योंकि वचनयोगको हेतुकर्त्ता मान लेने पर जब-जब वचनयोग हो तब-तब दिव्यध्वनि होनी ही चाहिए, अन्यथा वचनयोगके साथ दिव्यध्वनिकी वाह्य व्याप्ति नहीं बन सकती। स्पष्ट है कि दिव्यध्वनि अपने कालमें होती है और वचनयोग उसका मुख्य निमित्त है, साथ ही भव्य जीवोका पुष्पोदय, तीर्थंकर प्रकृतिका उदय आदि भी दिव्यध्वनिके निमित्त हैं। ऐसा अपूर्व योग जिनदेवके केवलज्ञान विभूतिसे सम्पन्न होने पर ही मिलता है, इसलिए दिव्यध्वनिके होनेमें जिनदेवको भी निमित्त कहा जाता है। पर इसका अर्थ यह नहीं कि जिनदेव स्वयं अन्य अल्पज्ञोके समान दिव्यध्वनिकी प्रगट करनेके लिए व्यापारवान् होते हैं। श्री गोम्मटसार जीव-काण्डमें लिखा है—

मणसहियाण वयण दिट्ठ तप्पुब्बमिदि सजोगम्मि ।

उत्तो मणोवयारेण्णिदियणाणेण हीणम्मि ॥ २२८ ॥

मनसहित छद्मस्थ जीवोके वचन मनपूर्वक देखे जाते हैं, इसलिए इन्द्रियज्ञानसे रहित सयोगकेवलीके उपचारसे मन कहा है ॥ २२८ ॥

इस वचनसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि केवली जिनके दिव्यध्वनिके लिए दत्तावधान हुए बिना ही अपने कालमें वचनयोग आदिको निमित्त कर दिव्यध्वनि प्रगट होती है। प० प्रवर दीलतरामजी 'सकलज्ञेय-ज्ञायक-' आदि स्तुति द्वारा उक्त तथ्यको स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

भवि भागनि-वचिजोगे वसाय ।

तुम धुनि है सुनि विभ्रम नसाय ॥

(२) दूसरा कारण यह है कि केवली जिनके दो प्रकारका ही वचनयोग होता है—सत्य वचनयोग और अनुभय वचनयोग। इसी प्रकार दिव्यध्वनि भी तदनुसार सत्य और अनुभयके भेदसे दो प्रकारकी होती है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि दिव्यध्वनिका प्रमुख निमित्त योगको ही स्वीकार किया है। यदि केवल-ज्ञान दिव्यध्वनिका प्रमुख निमित्त होता तो जिस प्रकार केवलज्ञान एकमान सत्यरूप स्वीकार किया गया है उसी प्रकार दिव्यध्वनि भी केवलज्ञानके समान एक ही प्रकारकी होती, किन्तु ऐसा नहीं है। इससे ज्ञात होता है कि केवली जिनका वचनयोग ही दिव्यध्वनिके खिरनेमें प्रमुख निमित्त है।

२ दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता

मूल प्रश्नमें प्रमुखरूपसे दूसरा चर्चनीय विषय दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकताके विषयमें ऊहापोह करना है। अपर पक्षने अपनी प्रतिशका २ और प्रतिशका ३ में दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता वचताकी प्रामाणिकताके आधार पर स्थापित की है। साथ ही शब्दों, पदों और वाक्योंको कृत्रिम बतलाते हुए लिखा है कि 'शब्द और पदार्थकी अर्थ प्रतिपादकता कृत्रिम है, इसलिए वह पुरुषके व्यापारकी अपेक्षा रखती है। अर्थात् शब्द ऐसा नहीं कहते कि हमारा यह अर्थ है या नहीं है, किन्तु पुरुषोके द्वारा ही शब्दोका अर्थसकेत किया जाता है। इसीलिए लौकिक या आगम शब्दोंकी सहज योग्यता पुरुषोके द्वारा सकेतके आधीन ही पदार्थका प्रकाशक मानना चाहिये, बिना सकेतके शब्द पदार्थका प्रतिपादक नहीं होता। —प्रमेयकमलमार्त्तण्ड पृ० ४३१। व्याख्याताके बिना वेद स्वयं अपने विषयका प्रतिपादक नहीं है, इसलिए उसका वाच्य-वाचकभाव व्याख्याताके आधीन है। —धवल पृ० १ पृ० १६६। जब शब्दोंके द्वारा पदार्थोंकी प्रकाशकता ही पुरुष व्यापारकी अपेक्षा

रखता है तो उनमें स्थापित प्रामाणिकता कैसी हो सकती है। अर्थात् पदार्थ स्थापित प्रामाणिकता नहीं है। इन प्रकार आचार्य विद्यावसिष्ठो स्थापित प्रमाण कहना भी सम्भविक है। उक्त केवलज्ञानका प्रमाणत्व ही प्रमाणता आई है। क्योंकि वचनको प्रमाणतासे वचनार्थ प्रमाणता जाता है ऐसा मान है। - पृष्ठ १ पृ १११ पञ्चमस्क १ पृ ८८।

पञ्चमी सामान्यवता दायित्व केंद्र है। इस बातका अन्तर्भावनामय यह अन्तर पक्षका सम्बन्ध है। इस सम्बन्ध द्वारा इन बातों पर प्रकाश डाला गया है—

(१) पुरुषके व्यापारकी अपेक्षा एतन्मते कारण पक्षमें पदार्थोंकी अव्यतितादकता ठहरे।

(२) पञ्चमके द्वारा पदार्थोंकी प्रकाशकता पुरुषव्यापारकी अपेक्षा रचना है। इसलिये उनमें स्थापित प्रामाणिकता नहीं हो सकती।

(३) विद्यमानमें केवलज्ञानको प्रमाणतासे प्रमाणता आई है, इसलिये विद्यमानको स्थापित प्रमाण कहना आवश्यक है।

(४) भौतिक वा मानव पदार्थोंके वस्तु योग्यता पुरुषके द्वारा संकेतके आधीन ही पदार्थका प्रकाशक मानना चाहिये।

अब इन बातों पर अन्तर्भाव विचार करते हैं—

१ १ ३

मानमें २१ प्रकारके वचनार्थ बताए हैं। उनमें आधा वचनार्थ स्थापितव्य उक्तव्य किया गया है। उक्त विचार आदि करते अवधारणक या अवधारणक विचारों की सम्यक् ज्ञानमें आने है। उन सब पदार्थोंके उत्पत्ति एकमात्र भाषा वर्तमानोंके होती है। यह नहीं हो सकता कि कोई भी पुरुष अपने तन्मू आदिसे व्यापार द्वारा ऐसी पुरुषक वचनार्थोंको भी व्यवस्था करे। इसके को व्यापारवचनार्थ नहीं है। पुरुषका तन्मू आदि व्यापारसे व्यापारवचनार्थोंके उत्पत्ति नहीं होसो किन्तु जो व्यापारवचनार्थ स्थापित व्यापार होकर व्यवस्था करे। इनमें पुरुषके तन्मू आदिसे व्यापार नियमित है। क्योंकि व्यापार और व्यापार करारोंकी समप्रतामें कार्यकी उत्पत्ति होती है यह कार्यकारणभावका प्रगट करनेवाला अकारण सिद्धांत है, जो कि व्यापार वर्तमानोंके व्यवस्था करने में भी अप्रयोज्य होता है। क्योंकि यदि भी कार्य इन विचारोंकी व्यवस्था कर होता हो ऐसा नहीं है। ऐसी व्यवस्थामें जब निश्चित पदार्थोंकी उत्पत्ति हो करके पुरुष व्यापारसे नहीं होती तो उनमें पदार्थोंकी अव्यतितादकता केवल पुरुषव्यापारसे आती है। यह विचारमें सम्बन्ध नहीं है। जो व्यक्ति विचार्य फलका उक्तव्य कर केवल व्यवहार पक्षके व्यापार ही परिग्रह करता है। यहो ऐसा कह सकता है कि 'पञ्च और पदार्थोंकी अव्यतितादकता ठहरे', इसलिये यह पुरुषके व्यापारकी अपेक्षा रखती है। अन्य व्यक्ति नहीं। उपादानका व्यवस्थापनमें निश्चित अव्यतितादकता योग्यता न हो और कोई पुरुष अपने व्यापार द्वारा किसी अव्यतितादकता अव्यतिता करे यह कभी भी नहीं हो सकता। मन्वान् पुरुषका भूतवर्ति व्यवस्था इस उक्तव्य योग्यताका प्रतिपादन करते हुए पञ्चम पृ १४ पृ २२ में लिखते हैं—

सत्त्वभावात् मौल्यमात्रात् सत्त्वमोक्षमात्रात् असत्त्वमोक्षमात्रात् आनि दम्भादि धर्मात् सत्त्वमात्रात् मौल्यमात्रात् सत्त्वमोक्षमात्रात् असत्त्वमोक्षमात्रात् पदार्थमोक्षमात्रात् निरस्तारति जीवा ताभिः पदार्थव्यवस्थायां न्यायः ॥ ४४॥

सत्यभाषा, मोषभाषा, सत्यमोषभाषा और असत्यमोषभाषाके जिन द्रव्योंको ग्रहणकर सत्यभाषा, मोषभाषा, सत्यमोषभाषा और असत्यमोषभाषारूपसे परिणमाकर जीव उन्हें निकालते हैं, उन द्रव्योंकी भाषा-द्रव्यवर्गणा सज्ञा है ॥७४४॥

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए वीरसेन आचार्य अपनी घबला टीकामें उक्त सूत्रकी व्याख्याके प्रसंगसे लिखते हैं—

भासाद्वयवर्गणा सच्च मोस-सच्चमोस-असच्चमोसभेदेण चञ्चिविहा । एव चउच्चिवहत्त कुदो णव्वदे ? चउच्चिवहभासाकञ्जणहाणुववत्तीदो । चउच्चिवहभासाण पाओग्गाणि जाणि दव्वाणि ताणि घेत्तूण सच्च-मोस-सच्चमोस-असच्चमोसभासाण सरूवेण तालुवादिवावारेण परिणमाविय जीवा मुहादो णिस्सारेंति ताणि दव्वाणि भासाद्वयवर्गणा णाम ।

भाषा द्रव्यवर्गणा सत्य, मोष, सत्यमोष और असत्यमोषके भेदसे ४ प्रकारकी है ।

शका—यह ४ प्रकारकी है ऐसा किस प्रमाणसे जाना जाता है ?

समाधान—उसका ४ प्रकारका भाषारूप कार्य अन्यथा बन नहीं सकता है, इससे जाना जाता है कि वह ४ प्रकारकी है ।

४ प्रकारकी भाषाके योग्य जो द्रव्य है उन्हें ग्रहणकर तालु आदिके व्यापार द्वारा सत्यभाषा, मोषभाषा, सत्यमोषभाषा और असत्यमोषभाषारूपसे परिणमाकर जीव मुखसे निकालते हैं, अतएव उन द्रव्योंकी भाषा-द्रव्यवर्गणा सज्ञा है ॥७४४॥

यह आगमप्रमाण है । इसमें स्पष्ट बतलाया गया है कि जो भाषा सत्यरूप परिणमती है, जो भाषा असत्यरूप परिणमती है, जो भाषा उभयरूप परिणमती है और जो भाषा अनुभयरूप परिणमती है उसका उस उस प्रकारका परिणमन न तो पुरुषके तालु आदिके व्यापारसे उत्पन्न किया जा सकता है और न ही पुरुषकी इच्छा अथवा ज्ञानविशेषसे उत्पन्न किया जा सकता है । किन्तु जिस कालमें सत्यादिरूप जिस प्रकारकी भाषा उत्पन्न होती है उस कालमें वह सत्यादि भाषावर्गणागत अपने अपने उपादानके अनुसार ही उत्पन्न होती है । मात्र उत्पत्तिके समय यथासम्भव पुरुषका तालु आदिका व्यापार तथा अन्य भव्य जीवोंका पुण्योदय आदि निमित्त अवश्य हैं । इनका अनादिकालसे ऐसा ही निमित्त-नैमित्तिक योग चला आ रहा है । अतएव शब्दोंमें पदार्थोंकी अर्थप्रतिपादकता उनकी सहज योग्यताका सुफल है, अन्य तो उसमें निमित्तमात्र हैं ऐसा यहाँ निश्चय करना चाहिये । इसी तथ्यको ध्यानमें रखते हुए आचार्य माणिक्यनदिने अपने परोक्षामुख नामक न्यायग्रन्थमें लिखा है—

सहजयोग्यतासकेतवशाद्भि शब्दादय वस्तुप्रतिपत्तिहेतव ॥ —अ० ३ सूत्र १०० ॥

सहजयोग्यताके सद्भावमें सकेतके वशसे शब्दादिक वस्तुप्रतिपत्तिके कारण हैं ॥ —अ० ३ सूत्र १००॥

जिस प्रकार ज्ञान और ज्ञेयमें ज्ञापक और ज्ञाप्य शक्ति सहज पाई जाती है, वह किसी पुरुषका कार्य नहीं है, उसी प्रकार अर्थ (वस्तु) और शब्दोंमें प्रतिपाद्य और प्रतिपादक शक्ति सहज होती है, वह किसी पुरुषके तालु आदिके व्यापारसे जायमा नहीं है, अतएव शब्दोंमें सहज ही प्रतिपादकता पाई जाती है और उसीसे विवक्षित शब्द द्वारा प्रतिपाद्यभूत विवक्षित पदार्थका प्रतिपादन किया जाता है । शब्दों द्वारा पदार्थोंके प्रतिपादनरूप कार्योंमें यद्यपि पुरुषके तालु आदिका व्यापार अवश्य ही निमित्त है, परन्तु उपादानके अभावमें

पुस्तकें ठानू बाकि व्यापार हाथ लभप्रतिपारक्यारूप आकरक्यकी उत्पत्ति होती हो यह कभी भी संभव नहीं है ऐसा नहीं समझना चाहिये ।

प्रत्येक राज्य स्वभावसे अपने प्रतिनियत कार्यका ही प्रतिपादन करता है ऐसा नियम है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए बल्लभजी पृ. ११९ में लिखते हैं—

विषयार्थ आवाभावाधिपार्थ नाम्नीति विपरीतमिति ज्ञानसिद्धिस्तत्त्वान्वात् सत्त्वस्य पदस्यैक-
विषयत्वप्रसिद्धेः । सति पदस्यास्तद्विषयत्वात् असति पदस्य च सत्त्वविषयत्वात् अन्यथा तद्वत्तत्त्वान्वा-
सत्त्वत् । गोरिति पदस्यापि शिक्षाद्येकाविविधयत्वा प्रसिद्धस्य तत्त्वतोऽनेकत्वात् साध्योपपत्त्यने-
कत्वेनेकत्वेन व्यवहारत्वात् अन्यथा सत्त्वस्यैकत्वात्वात्तत्त्वत्पक्षेः सत्त्वत्वमप्यनेकप्रकारप्रयोगवैक्यत्वात् । नचैव वि-
सम्भेदाद् भूषोऽन्वयस्तथाप्येवमिति शङ्क्येहः सिद्ध एव अन्यथा वाच्यत्वात्तद्विषय-
व्यवहारविकल्पत्वात् ।

पञ्च कर्मके विना माय और जयाबको नियमसे विषय नहीं करता क्योंकि इस प्रकारकी कर्मशी घण्टि स्वभावसे है। सभी पर एक कर्मको विषय करनेकसे ही प्रसिद्ध है। कारण कि सत् इस परका अस्तु मविषय है और असत् इस परका सत् मविषय है, अथवा उनमेंसे किसी एकका प्रयोग करने पर संकल्प होना अवश्यमात्री है। यद्यपि 'नो' यह पर विचारि अनेक कर्मोंको विषय करनेवाला प्रसिद्ध है, परन्तु वास्तव में 'नो' में पर अनेक ही है, साधुस्यका उपचार करनेसे ही उस परका एककसे व्यवहार होता है, अथवा सभी पराधीको एक सम्बन्ध बाध्य होनेकी आपत्ति जाती है। साथ ही प्रत्येक पराधी किन्तु पुनः-पुनः एक-एक सम्बन्ध प्रयोग करना निष्कण्ड ठहरता है। किन्तु प्रकार सम्बन्धके कारण नियमसे कर्मसे है। सभी प्रकार कर्मसेके कारण सम्बन्ध नो है यह सिद्ध होता है। अथवा बाध्यबाधविमम व्यवहारका अन्त प्राप्त होता है।

इसी उद्देश्यको स्पष्ट करते हुए वहाँ पृ. ११७ में लिखा है—

तथा शब्दस्यासि प्रकृतैकस्मिन्नेवान्नै प्रतिशब्दबलवत्ति पुनरनेकस्मिन् शब्दैस्तस्य तत्प्रतिशब्दबलवत्ति
तत्र प्रकृतेः । सेवान्नादिकप्रत्ययानि वानेकान्ये प्रकृतिः, कस्मिन्पुनरनेकस्यासिप्रत्ययानि विधेयानि सन्ति तेषां
शब्दनामिवावत् ।

कछो प्रकार सम्झनी भी एक बार एक ही अर्थमें प्रतिपादनप्रसिद्ध है। अनेक अर्थमें नहीं। क्योंकि संकेत उस दानिकी अर्थसाधने ही अर्थमें प्रयुक्त होता है। ऐसा और वन जाति सम्झनी भी अनेक अर्थमें प्रयुक्त नहीं होती। क्योंकि ऐसा सम्झने द्वारा हाथी कीड़ा एक और पर्यावरणकी एक प्रत्यातिविम्बित ही नहीं जाती है।

इससे स्पष्ट है कि प्रतिनिधित्व सम्मेलन स्वभावसे ही अपने प्रतिनिधित्व अर्थका प्रतिपादन करता है।

हम करने हुए उतरके अंठमें यह स्पष्ट कर जाने हैं कि वास्तवमें विष्णुस्वामिजी प्रामाणिकता स्थापित हैं, क्योंकि यदि उनसे प्रामाणिकता स्थापित नहीं पाये जाती है तो वह बल्के उत्पन्न नहीं की जा सकती। फिर भी संतबुद्ध स्वधारणकी अपेक्षा विचार करने पर वह निमित्तोंकी अपेक्षा परामित कदा पया है। विष्णु अगर वजरी हुआ यह कथन वास्तव नहीं है। उनका कहना है कि चमोके झाड़ पत्तोंकी प्रकाशपटा बुद्धध्यासारकी अपेक्षा उल्टा है, इसलिए हमने स्थापित प्रामाणिकता नहीं हा सकती। यह अगर वजरी कथनका कारण है। इनके ऐसा विचार होता है कि अगर परामित चमूय योग्यताकी स्वीकार नहीं करना चाहता तो कि मानमें प्रतिपादित है। साथ ही इसके यह भी प्रकट होता है कि जो उपादान विष

कार्यरूप परिणमता है उसमें उस कार्यरूप होनेकी योग्यता ही नहीं होती, मात्र निमित्तोके व्यापारद्वारा उपादानमें उस प्रकारका कार्य हो जाता है। यदि अपर पक्षका शब्दोंमें स्वाश्रित प्रामाणिकताके निषेध करनेका यही तात्पर्य हो तो कहना होगा कि उपादान नामकी कोई वस्तु ही नहीं है। जहाँ जो कार्य उत्पन्न होता है मात्र निमित्तोके बलसे होता है। किन्तु आगम ऐसे मन्तव्यको स्वीकार नहीं करता, क्योंकि आगमका अभिप्राय है कि जिस समय जिस तालु आदिके व्यापार आदिको निमित्तकर जो शब्द उत्पन्न होता है उसका यदि उपादान उसरूप हो तभी उस प्रकारके शब्दकी उत्पत्ति हो सकती है और उसीमें पुरुषके तालु आदिका व्यापार आदि निमित्त होता है। आगममें सत्यादिरूप चार प्रकारकी पृथक्-पृथक् वर्गणाओंको स्वीकार करनेका यही तात्पर्य है। यद्यपि अनेक स्थलो पर आगममें वक्ताकी प्रमाणतासे वचनोको प्रमाणता स्वीकार की गई है, यह हम भली भाँति जानते हैं। परन्तु उसका इतना ही आशय है कि रागो-द्वेषो आदिरूप यदि वक्ता हो तो वह समीचीन प्रामाणिक भाषाकी उत्पत्तिका निमित्त त्रिकालमें नहीं हो सकता। समीचीन प्रामाणिक भाषाकी उत्पत्तिमें उसी प्रकारका ही निमित्त होगा, अन्य प्रकारका नहीं। अतएव अनेकान्तको प्रमाण मानने-वाले महानुभावोको ऐसा ही निश्चय करना चाहिए कि उपादानकी अपेक्षा शब्दोंमें स्वाश्रित प्रमाणता होती है और निमित्तोकी अपेक्षा उनमें पराश्रित प्रामाणिकताका व्यवहार किया जाता है।

: ३ :

‘दिव्यध्वनिमें केवलज्ञानकी प्रमाणतासे प्रमाणता आई है, इसलिए दिव्यध्वनिको स्वाश्रित प्रमाण कहना आगमविरुद्ध है।’ यह जो अपर पक्षका कथन है उसका समाधान पिछले वक्तव्यसे हो जाता है, क्योंकि जिस उपादानसे जिस प्रकारका कार्य उत्पन्न होता है उसमें उस प्रकारकी योग्यताको स्वीकार किये बिना उस प्रकारका कार्य नहीं हो सकता। निमित्त भी उसी कार्यके अनुकूल होता है। तभी उसमें निमित्तव्यवहारकी सार्थकता है। जैसे कुम्भकी उत्पत्तिके अनुकूल कुम्भकारका व्यापार होता है और कुम्भकारके व्यापारके अनुरूप मिट्टीमें उपादान योग्यता होती है उसी प्रकार प्रकृतमें दिव्यध्वनिकी उत्पत्तिके अनुकूल केवली जिनका वचनयोग व केवलज्ञान आदि होते हैं तथा इनके अनुरूप शब्दवर्गणाओंमें उपादानयोग्यता होती है। इसलिए दिव्यध्वनिकी प्रामाणिकता अपने उपादानकी अपेक्षा स्वाश्रित है और निमित्तकी अपेक्षा वह पराश्रित मानी गई है। अतएव दिव्यध्वनिको स्वाश्रित प्रमाणताको आगमविरुद्ध कहना आगमकी अवहेलना ही है। यह हम पूर्वमें ही बतला आये है कि सत्यभाषाका उपादान सत्यभाषावर्गणा ही होता है और अनुभय भाषाका उपादान अनुभय भाषावर्गणा ही है। अतएव केवली जिनके दिव्यध्वनिके होनेमें सत्य और अनुभय भाषाओंका ही योग मिलता है, इसलिए केवली जिनके वचनयोग आदिको निमित्त कर उसी प्रकारकी दिव्यध्वनि होती है, अन्य प्रकारकी नहीं।

: ४ :

अपर पक्षका यह भी कहना है कि ‘लौकिक या आगम शब्दोंकी सहज योग्यता पुरुषोंके द्वारा सकेतके आधीन हो पदार्थका प्रकाशक मानना चाहिए।’ किन्तु उस पक्षके इस कथन पर भी बारीकीसे विचार किया जाता है तो इसमें अणुमात्र भी यथार्थता प्रतीत नहीं होती, क्योंकि एक ओर शब्दोंमें सहज योग्यता स्वीकार की जाए और दूसरी ओर उसे एकान्तसे पुरुषोंके द्वारा सकेतके आधीन मानी जाय यह परस्पर विरुद्ध है। इसे तो शब्दोंकी सहज योग्यताकी विहम्बना ही माननी चाहिए। जब कि पूर्वाचार्योंने सत्यादिके भेदसे भाषा-

वर्षाचर्चा ही पृथक् पृथक् मानी है। ऐसी अवस्थामें जगते उत्सव हुए उत्सवों केवल पुष्पो द्वारा किने वरे संक्रियके बाधीन ही परापूर्वकी प्रकाशकता बनी ही हो ऐसा नहीं है। विव्यम्भनिकी वह विवेचना है कि शायद-वर्षाचर्चाके आधारसे उत्सव हुए अन्य वाचकत्व निश्चित करनेके वाचक होते हैं उसी उसी वर्षका ये प्रतिपादन करते हैं। उनका प्रतिपादन पुष्पोकी इच्छा पर अवलम्बित नहीं है। यही कारण है कि आगममें जितने भी धम्माका प्रयोग हुआ है वे बाह्य प्रवचनके समान संज्ञानकी अपेक्षा अनादिनिश्चित माने गये हैं। ऐसा नहीं है कि भवभाव मल्लोकी विव्यम्भनिकी 'बीव' सम्प्रदाय प्रयोग अन्य अर्थमें हुआ है और भवभाव आदिशायकी विव्यम्भनिकी उत्सवका प्रयोग किसी दूसरे अर्थमें हुआ होगा। आगममें प्रमाणता भी इसी पर निर्भर है वक्तव्योकी इच्छाको पर नहीं। इसीका नाम धम्माकी छात्र भोग्यता है। सामाजिक वक्ता इसी आधार पर जन जन धर्मोंका प्रयोग करता है। अष्टादशकैव उत्सवार्थात्मिक अध्याय १ सुख १ में मिलते हैं—

कर्मण्येवा ह्यहं धामनिष्क ॥१॥ धर्मद्विधा संज्ञा धामनिष्कौ धर्मव्या ॥ आहते हि प्रवचने-
नादिनिश्चये अहदादिभिः वक्तव्यकर्मसिन्धुव्यवहारादिप्रवचनप्रक्रमोक्तिप्रयोगाभ्यां कदा एतत् संज्ञा
मेवा ।

वर्षाचर्चा संज्ञा धामनिष्क है ॥१॥ धर्मद्विधा संज्ञा धामनिष्क आगमों वाहिए । अहदादिचर्चाके द्वारा वह वक्तव्यमें प्रवृत्त हुए ज्ञान-वर्तनादिप्रवचन प्रकाशके द्वारा जिसमें परार्थसार प्रकाशित किना गया है ऐसे अनादिनिश्चय बाह्यप्रवचनमें ये धर्म धर्मों काकाह काह और पुष्पक आदि संज्ञाएँ वक्त आगमों वाहिए ।

इसी उक्त्यो स्पष्ट करते हुए प्रवेकमन्त्रार्थ पृ ४९६ में बतलाया है—

अहदादिप्रवचनप्रयोगाभ्यां धर्मद्विधा संज्ञा धामनिष्कौ धर्मव्या ॥ आहते हि प्रवचने-
नादिनिश्चये अहदादिभिः वक्तव्यकर्मसिन्धुव्यवहारादिप्रवचनप्रक्रमोक्तिप्रयोगाभ्यां कदा एतत् संज्ञा
मेवा ।

धम्माका अनादि परम्परसे अवलम्बनसे उक्त्यो प्रविष्ट है इतिहास उत्तम अर्थके साथ उक्त्योके आगमों ही वक्तव्ये धम्माका प्रयोग किया गया है ।

दूसरे धम्मामें इसी उक्त्यो स्पष्ट करते हुए प्रवेकमन्त्रार्थ पृ ४९१ में बतलाया है—

वक्तव्ये हि धर्मद्विधा संज्ञा धामनिष्कौ धर्मव्या ॥ आहते हि प्रवचने-
नादिनिश्चये अहदादिभिः वक्तव्यकर्मसिन्धुव्यवहारादिप्रवचनप्रक्रमोक्तिप्रयोगाभ्यां कदा एतत् संज्ञा
मेवा ।

मत्तपूर्वक अवलम्बन और इतर स्वतन्त्रतासे परीक्षित हुआ अन्य अर्थके प्रति व्यापकित नहीं होता ।

वक्तव्य प्रतिपादन ३ में एकत्रसे यह किन्ना कि 'तत्त्व अपने अर्थको तो कहता नहीं किन्तु अर्थमें वक्तव्य प्रयोग किया गया यह वक्तव्यकी इच्छा पर अवलम्बित है । ठीक नहीं है, क्योंकि वैया कि पूर्वोक्त प्रमाणसे स्पष्ट है, अनादि कर्मसे वक्तव्य धम्माका प्रयोग जो जो वक्तव्य वाच्य है वक्तव्य अर्थमें होता या रहा है, अतएव एक ओर तो धम्मामें ऐसी अपादान योग्यता होती है कि वह निश्चित अर्थका ही प्रतिपादन करे और दूसरी ओर सामाजिक वक्ता भी जीव धम्मा अनादिप्रवचनसे किन्तु अर्थका प्रतिपादन करता या रहा है इस बातसे आगमों उसी अर्थमें वक्तव्यका प्रयोग करता है । इस अन्तर अनादिप्रवचनसे धम्मामें वहाँ स्थापित प्रमाणता नहीं या रही है वहाँ वह विभिन्नोक्ति अनेका पराधित भी चटित की जाती है ।

यद्यपि लोकमें बहुचर्चसे अनेका एक ही धम्माका प्रयोग सम्प्रदायवेद्ये निश्च-निश्च अर्थमें होता हुआ देखा गया है, इतिहास अपर पक्षमें ओरसे यह आगमों उक्त्यो कि या उक्त्यो है कि यदि धम्माका

प्रयोग केवल वक्ताओंकी इच्छा पर अवलम्बित न होता तो सम्प्रदायभेदसे शब्दोंके अर्थमें अन्तर नहीं पड़ना चाहिये था ? समाधान यह है कि ऐसे स्थलों पर गलत शब्दोंके प्रयोगमें उन उन सम्प्रदायवालोंके अज्ञानको प्रमुख कारण मानना चाहिए । अतएव पूर्वोक्त कथनसे यही फलित होता है कि लौकिक और आगमिक शब्दोंकी सहज योग्यता पुरुषोंके द्वारा किये गये सकेतके आधोन न होकर अपने अपने उपादानके अनुसार होती है और इसी आधार पर लोकमें तथा आगममें प्रत्येक शब्द पदार्थका प्रकाशक स्वीकार किया गया है । हम पहले परोक्षामुपाना 'सहजयोग्यता' इत्यादि मूल उद्धृत कर आये हैं तो उस द्वारा भी यही प्रसिद्ध किया गया है कि प्रत्येक शब्दमें उपादानरूपसे जो सहज योग्यता होती है उसके अनुसार होनेवाले सकेतमें वक्ता निमित्त है और इस प्रकार प्रत्येक शब्द अर्थप्रतिपत्तिका हेतु है । विविध भाषाओंके सम्मिलित शब्द-कोषों तथा एक भाषाके एकार्थक नाना शब्दोंको या नानार्थक एक शब्दको बतलानेवाले कोषोंकी सार्थकता भी इसीमें है । स्पष्ट है कि अपने उपादानकी अपेक्षा शब्दोंमें स्वाश्रित प्रमाणता स्वीकार करके ही उनमें निमित्तोंकी अपेक्षा पराश्रित प्रमाणता आगममें स्वीकार की गई है ।

३ आगमप्रमाणोंका स्पष्टीकरण

इस प्रकार शब्दोंमें प्रामाणिकता किस अपेक्षासे स्वाश्रित मिट्ट होती है और किस अपेक्षासे वह पराश्रित मानी गई है इसका सप्रमाण स्पष्टीकरण करनेके बाद अगर पक्षने अपने पक्षके समर्थनके लिये आगमके जिन प्रमाणोंको उद्धृत किया है वे कहाँ किस अभिप्रायसे दिये गये हैं इसका स्पष्टीकरण किया जाता है—

: १ :

मीमांसादर्शन प्रत्येक वर्णको सर्वथा नित्य और व्यापक मानकर तथा तात्वादि व्यापारसे उनकी अभिव्यक्ति स्वीकार करके भी उन्हें कार्यरूपसे अनित्य स्वीकार नहीं करता । प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ४०१ में मीमांसादर्शनके इस मतका निरास करनेके अभिप्रायसे ही यह कहा गया है कि 'शब्द ऐसा नहीं कहते कि हमारा यह अर्थ है या नहीं है, किन्तु पुरुषोंके द्वारा ही शब्दोंका अर्थ सकेत किया जाता है !' अतएव इस उद्धरणको उपस्थित कर एकान्तसे शब्दोंको पुरुषों द्वारा किये गये सकेतोंके आधोन मानना ठीक नहीं है, अन्यथा अतिप्रसंग हो जायगा । फिर तो केवली जिनकी दिव्यध्वनि द्वारा जो अर्थ प्रकाशा होती है उसे प्रत्येक श्रोता अपने अपने सकेतके अनुसार ही समझेगा, अतएव सबको एकार्थकी प्रतिपत्ति नहीं बन सकेगी । केवली जिनकी वाणीमें आया कि 'जीव है' इसे सुनकर एक श्रोता अपने द्वारा कल्पित सकेतके अनुसार समझेगा कि भगवान्का उपदेश है कि 'जीव नहीं है ।' दूसरा उसीको सुनकर आने द्वारा कल्पित सकेतके अनुसार समझेगा कि भगवान्का उपदेश है कि 'पुद्गल है ।' और इस प्रकार वचनोंकी प्रमाणता सिद्ध न होनेसे आगमकी प्रमाणता भी नहीं बनेगी । अतएव प्रकृतमें यही मानना उचित है कि शब्दका अनादि परम्परासे अर्थमात्रमें वाच्यवाचकसम्बन्ध है, अतएव अथके साथ अवगत सम्बन्धवाले घटादि शब्दका सकेत किया जाता है । (प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ४२६)

: २ :

मीमानक दर्शन सबज्ञकी सत्ता स्वीकार नहीं करता, फिर भी वेदार्थकी यथार्थता और उसका यथार्थ प्रतिपादन मान लेता है । इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर सर्वज्ञकी सत्ता स्वीकार करानेके अभिप्रायसे ध्वला पृ० १ पृ० १६६ में निमित्तकी अपेक्षा यह कहा गया है कि 'वक्ताकी प्रमाणतासे वचनोंमें प्रमाणता आती है ।'

इसलिए इस संकेत परसे हिम्मतनिकी स्थापित प्रमाणताका निवेद नहीं होता क्योंकि कार्य-कारण सिद्धान्तके अनुसार वैसा उपादान होता है विविध भी उसीके अनुकूल होते हैं। इसलिए अहमकवादीको यही कहा जायगा कि ब्रह्माकी प्रमाणतासे ब्रह्मोद्भव प्रमाणतासे जाग्री है। पर इसे एकान्त मानना ठीक नहीं है अतएव इस प्रमाणसे भी हिम्मतनिकी स्थापित प्रमाणता स्थापनविरुद्ध बोधित नहीं की जा सकती।

१३३

अथर्वका पुस्तक १ पु ८८ द्वारा पूर्व-पूर्व प्रमाणता स्थापित कर अन्तमें सर्वज्ञकी प्रमाणता स्वीकार की गई है, क्योंकि अथर्व जनोंके लिए जैन धर्म अपना सहज योग्यता और तबनुसार अनादि परम्परासे जाये हुए संकेतके अनुसार किस अर्थका प्रतिपादन करता है यह सर्वज्ञकी प्रमाणता स्वीकार करनेसे ही प्राप्त हो सकता है। अतएव इस बचनसे भी हिम्मतनिकी स्थापित प्रमाणताका निरास नहीं किया जा सकता।

१३४

कर्मके प्रति निमित्त और उपादानकी समझावट होती है और इसे ही कर्मके प्रति बाध और आशङ्कित उपाधिकी समझावट कहते हैं। अतएव जैसे उपादानकी अपेक्षा यह कथन किया जाता है कि तत्प्राप्त उपादानकारण उपादानके अभावमें उत्पत्त्याकी उत्पत्ति नहीं हो सकती उसी प्रकार (४ पु १ पु १८) निमित्तकी अपेक्षा भी यह कहा जाता है कि उपाधिक अभाव भी अथर्वान् ब्रह्मविरुद्ध अतएव तत्त्वके अभावकी प्रवृत्ति करता है, क्योंकि कारणके अभावमें कर्मके अस्तित्वका विरोध है। अतएव इस बचनसे भी हिम्मतनिकी स्थापित प्रमाणताका निरास नहीं किया जा सकता। यही बात अथर्व पु १ पु १२ व २६ अथर्वका पु १ पु ४४ पु ७२ व ८२ तथा पु ७ पु १२७ से भी समर्थित होती है।

१३५

अथर्व पुस्तक १ पु १६७ में हिम्मतनिकी को जानकर कार्य कहा है जो यह कथन भी विविधकी अपेक्षासे ही किया है, क्योंकि केवली जिनके द्वारा और अनुभव बचनयोगके होनेका निमित्त है, अतएव इस अपेक्षासे हिम्मतनिकी केवली जिन तथा केवलीजानका भी कार्य कहा जाता है इसमें कोई विरोध नहीं है। राजवर्तिकता प्रमाण उपस्थितकर इस विषयका चित्तोप विचार पूर्वमें ही कर आने है। भी योग्यताकार और कारणकारण पूर्वोक्त प्रमाण भी अथर्व तत्त्वके समर्थनके लिए पर्याप्त है।

१३६

आशङ्कित अर्थकताके करने ठीककर जिन तथा अशङ्कितके करने समर्थन और भारतीय भाषाओंको बतलाया है। सर्वार्थ सिद्धि पु १२१ में ब्रह्माके कामें सर्वत्र तीर्थकर, सामान्य केवली तथा भुक्तकेवली और भारतीय भाषाओंको बतलाया है। प्रतिपक्ष १ में अथर्व तत्त्वका पुनः करनेवाले कुछ आशङ्कितप्रमाण भी दिये गये हैं। इसलिए इस विषय पर भी विचार प्रकाश डाल देना आवश्यक है।

(१) भी अथर्वान् ब्रह्म ब्रह्मविद्युत संज्ञाती प्रमाणतासे ही ब्रह्मकार उनके अज्ञातकी मान्यतासे अज्ञात होता है उनके ही तीर्थकर वैसी प्रतिपक्ष पुनःप्रवृत्ति का वह होता है। अतएव जब वे अपने अस्तित्व बचने अनुमानक्रमसे ४ पाठिका कर्मोंका नाशकर साक्षात् ब्रह्मकारण ब्रह्म परकी प्राप्त करते हैं तब उनके अन्त कीवाकी वरम आह्लाद करनेवाली हिम्मतनिकी प्रवृत्ति होता है। यही विचारणीय यह है कि कार्य-

कारण परम्पराके अनुसार तीर्थंकर जिनको दिव्यध्वनिके प्रवर्तनमें प्रायोगिक निमित्त कहा जाय या विस्त्रसा निमित्त माना जाय । मर्यासिद्धि अध्याय ५ सूत्र २४ में २ प्रकारके बन्धका निर्देश करते हुए लिखा है—

बन्धो द्विविधो वैस्त्रसिक प्रायोगिकश्च । पुरुषप्रयोगानपेक्षो वैस्त्रसिक । तथथा—स्त्रिग्वरूक्षस्त्र-
गुणनिमित्तो विद्युदुल्काजलधाराग्नीन्द्रधनुरादिविषय । पुरुषप्रयोगनिमित्तः प्रायोगिक अजीवविषयो
जीवाजीवविषयश्चेति द्विधा भिन्नः । तत्राजीवविषयो जतुकाष्टादिलक्षण । जीवाजीवविषयः कर्म-
नोकर्मबन्ध ।

बन्धके दो भेद हैं—वैस्त्रसिक और प्रायोगिक । जिसमें पुरुषका प्रयोग अपेक्षित नहीं है वह वैस्त्रसिक बन्ध है । जैसे स्त्रिग्वरूक्ष गुणके निमित्तसे होनेवाला विजली, उल्का, मेघ, अग्नि और इन्द्रधनुष आदिका विषयभूत बन्ध वैस्त्रसिक बन्ध है । और जो बन्ध पुरुषके प्रयोगके निमित्तसे होता है वह प्रायोगिक बन्ध है । इसके दो भेद हैं—अजीवसम्बन्धी और जीवाजीवसम्बन्धी । लाख और लकड़ी आदिका अजीवसम्बन्धी प्रायोगिक बन्ध है । तथा कर्म और नोकर्मका जो जीवमे बन्ध होता है वह जीवाजीवसम्बन्धी प्रायोगिक बन्ध है ।

सर्वार्थसिद्धिके इस उद्धरणमें यद्यपि बन्धके दो भेदोंका निर्देश किया गया है तथापि इस परसे दो प्रकारके निमित्तोंका सम्यक् ज्ञान होनेमें सहायता मिलती है । वे दो प्रकारके निमित्त हैं—विस्त्रसा निमित्त और प्रायोगिक निमित्त । जिन कार्योंके होनेमें पुरुषका योग और विकल्प इन दोनोंकी निमित्तता स्वीकार की गई है वे प्रायोगिक कार्य कहलाते हैं । जैसे घटकी उत्पत्तिमें कुम्भकारका विकल्प और योग दोनों निमित्त हैं । इसलिए कुम्भ प्रायोगिक कार्य कहा जायगा । तथा विकल्प और योग प्रायोगिक निमित्त कहलायेंगे । यह तो प्रायोगिक निमित्तोंका विचार है । इनसे भिन्न निमित्तोंको विस्त्रसा निमित्त कहेंगे । तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सूत्र २४ में विस्त्रसा शब्दके अर्थ पर प्रकाश डालते हुए लिखा है—

विस्त्रसा विधिविपर्यये निपात ।८। पौरुषेयपरिणामापेक्षो विधि, तद्विपर्यये विस्त्रसाशब्दो निपातो दृष्टव्यः ।

यहाँ विधिरूप अर्थसे विपर्यय अर्थमें विस्त्रसा शब्द आया है जो निपातनात् सिद्ध है ।८। प्रकृतमें पौरुषेय परिणामसापेक्ष विधि है, उससे विपरीत अर्थमें विस्त्रसा शब्द जानना चाहिए । जो विस्त्रसा शब्द निपातनात् सिद्ध है ।

समयसार गाथा ४०६ की आचार्य जयसेनकृत टीकामें प्रायोगिक और वैस्त्रसिक शब्दोंके अर्थका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

प्रायोगिक, कर्मसंयोगजनितः । वैस्त्रसिक स्वभावज ।

कर्मके संयोगसे उत्पन्न हुआ गुण प्रायोगिक कहलाता है । तथा स्वभावसे उत्पन्न हुआ गुण वैस्त्रसिक कहलाता है ।

समयसार गाथा १०० पर दृष्टिपात करने पर जिन योग और विकल्पको उत्पादक हेतु या कर्ता निमित्त कहा गया है उसीकी प्रायोगिक सज्ञा है । और तद् इतर शब्दोंकी वैस्त्रसिक सज्ञा है । इस दृष्टिसे जब इस बातका विचार किया जाता है कि तीर्थंकर जिन दिव्यध्वनिके प्रवर्तनमें क्या प्रायोगिक निमित्त है तो विदित होता है कि उनके रागका सर्वथा अभाव होनेके कारण उन्हें प्रायोगिक निमित्त कहना उपयुक्त न होगा । माना कि उनके कर्मनिमित्तक योगका सद्भाव पाया जाता है और उनके तीर्थंकर प्रकृति तथा

परीच्छाधिक नामकनका उद्योग भी विद्यमान है परन्तु उनके मतका (मावमनका) अभाव होनेक कारण जिस प्रकारकी वचन प्रवृत्ति अल्प अस्मत्तावि साधारण लोगोंके उपलब्ध होती है उस प्रकारकी वचनप्रवृत्ति उनके नहीं पाई जानेके कारण उन्हें विस्मयजनिक प्रवृत्तय अल्पतावि अन्तर्गत समान हेतुकार्ता कहना उचित न होया । अतएव यही सिद्ध होता है कि जिस प्रकार कषायके अभावमें केवलसे जिनके योग्यता अपेक्षा मुक्त केवलाप्य उपचार दिया गया है या जिस प्रकार मनाशयोगके अभावमें केवलसे जिनके मृदुपराशयोगके काममें मृदुप क्रियाप्रतिपाति मुक्तप्यमान उपचारदे माता गया है । उसी प्रकार जो योग्यता कषायके साथ अनुरंजित होकर प्रामाणिक हेतुकार्ता अन्तर्गतको प्राप्त होती वो वही योग्यता विस्मयजनिक प्रवृत्तयमें हेतु है । इस अपेक्षा टीकाकर जिनको सर्वत्र क्षाययमें अवस्था कहा गया है । यद्यपि इस प्रकारकी विविध योग्यता केवल-ज्ञानके सम्भावमें ही होती है । इस अपेक्षासे विस्मयजनिक केवलज्ञानका कार्य भी मावमन कहा गया है । ज्ञानमम अनेक नवाची अपेक्षा अनेक प्रकारसे प्रतिपादन किया गया है । सुतचरिता कथम् है कि वही जिस विनयासे जो कवन दिया गया हो उसे समझकर उत्तका आत्ममान करें । इससे पूरे क्षाययमें जैसे एक वाक्यता है इसे समझन सहामता मिच्छो है । सामान्य वचनार्थोंको वही भी कर्ता या व्याख्याता कहा गया है वही उसे इसी व्यापसे जान केता चाहिए ।

(२) भारतीय आचार्योंको सम्बन्धों या व्याख्याता जिस अपेक्षा कहा गया है इसका लक्ष्यकरण वचन पुनर्मे क्रिये यथ प्रायायिक सम्बन्धके स्वरूपकरणसे हो जाता है तथापि यही उनके विषयमें ही प्रकारसे विचार करना इष्ट है—एक ज्ञानवाचकी अपेक्षा और दूसरे राजपरिचितकी अपेक्षा । ज्ञानमानकी अपेक्षा विचार करने पर जिनकी भी स्वभावपरिचित कीवके होती है अन्तर्मे पर इत्यके अर्थके प्रति अनुमात्र भी निमित्तता वदित नहीं की जा सकती । अतएव इस अपेक्षासे उन्हें सम्बन्धों या व्याख्याता कहना सम्भव नहीं है । इस अपेक्षासे तो स्वयं सम्बन्धार्थों अन्तर्मे परिचयनक वचनके कारण सम्बन्ध पर, वाक्यकर्म परिचयन करती हुई सम्बन्धितार या प्रवचनविस्तारकी हेतु होती है । उससे ज्ञानकी ज्ञानवाच रचना भी करन नहीं है । सम्बन्ध अयोग्यके भी और सिद्धांती भी वचनप्रवृत्तिमें हेतु माननेका प्रसंग आया । वह निश्चय-नयक वचनम् । व्याख्यातनयकी अपेक्षा विचार करने पर तो जब जब ज्ञानी सविकल्प प्रवृत्तानो प्राप्त होते हैं तब तब उनके वचनमें अल्प कीवको उपदेश देनेका भी विचार जाता है और सम्बन्धवाची भी इत्य आगत होती है । अतएव इन वचनवाच भी वे स्वयं ऐसे राजके प्रति हेतुवृत्ति ही रखते हैं उसे उपदेश नहीं मानते फिर भी राजपदक को जो काम होता चाहिए वह होता अवश्य है । इसलिए इन अपेक्षासे वे जेन्हा बुद्धिपूर्वक सम्बन्ध रचनाक हेतुकार्ता और व्याख्याता भी कहे गये हैं । आचार्य मुम्बुम्बु प्रवृत्ति यहिवासे यदि कहीं 'वीर्यामि' आदि सम्बन्धों प्रयोग अपने जन्मोंमें किया है तो वह इसी अभिप्रायसे किया है इन्तरे अपर पक्षका जो वह कहना है कि आचार्य अमुकवचनमें समवसारपावा ४२२ की या प्रस्तापि टीका और अन्तिम कक्षमें वचनभी स्वामित प्रमावता न वचकाकर मात्र उक्त वचनके द्वारा अपनी अनुता प्रवृत्ति की तो उस पक्षका यह कथन समीचीन नहीं है क्योंकि वचनवचनसे विचार करने पर समवसार और वचकी आरम्भवापि टीकाकी जो रचना हुई है वह सम्बन्धी अपनी उक्त परिचयनवचनिका ही एक है आचार्य मुम्बुम्बु और आचार्य अमुकवचन तो अन्तर्मे राज और योग्यकी अपेक्षा निमित्तमान है ।

इससे अपने दूसरे उत्तरमें समवसार पावा १९ और १ के आचार्य जिन तीन सिद्धांतोंकी विशेषता की भी उन पर अगर पक्षमें जिस टीकामें टीका की है वह अनेकनीय हो है । फिर भी वही हम जिन तीन सिद्धांतोंका दूसरे उत्तरमें लिख कर अपने ही पक्षका साधोसाध विचार कर केता आवश्यक समझते हैं—

(१) समयसार गाथा ६८ में व्यवहारसे जिस कर्तृत्वका विधान किया है वह व्यवहारी जनोका व्यामोह मात्र क्यों है इसका स्पष्टीकरण गाथा ६९ में करते हुए बतलाया है 'यदि आत्मा परद्रव्योंको करे तो वह उनके साथ नियमसे तन्मय हो जाए। परन्तु तन्मय नहीं होता इस कारण वह उनका कर्ता नहीं है।' इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमें यथार्थ कर्तृत्वका सर्वथा अभाव है। इस परसे यह सिद्धान्त फलित हुआ—

‘आत्मा व्याप्य-व्यापकभावसे तन्मयताका प्रसंग आनेके कारण परद्रव्योंकी पर्यायोंका कर्ता नहीं है।’

इस सिद्धान्तमें आत्मा पदसे उपादानरूप आत्माका ग्रहण किया गया है।

यहाँ यह प्रश्न होता है कि निश्चयसे न सही, व्यवहारसे तो एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यका कर्ता माननेमें आपत्ति नहीं है। समाधान यह है कि व्यवहारसे निमित्तपनेका ज्ञान करानेके लिए एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यकी विवक्षित पर्यायका उपचारसे कर्ता कहा जाता है। इस कार्यका निश्चय कर्ता कौन है यह ज्ञान कराना इसका प्रयोजन है।

(२) गाथा १०० में जोव परद्रव्यकी पर्यायोंका निमित्तनैमित्तिकभावसे भी कर्ता नहीं है, यह प्रतिपादन किया गया है। ऐसा प्रतिपादन करते हुए प्रकृतमें जोवपदसे द्रव्याधिकनयका विषयभूत आत्मा लिया गया है, क्योंकि यदि ऐसे जोवको परद्रव्योंकी पर्यायोंका निमित्त-नैमित्तिकभावसे भी कर्ता मान लिया जाय तो इसके सदाकाल एकरूप अवस्थित रहनेके कारण सदा ही निमित्तरूपसे कर्ता बननेका प्रसंग आयगा। किन्तु कोई भी द्रव्याधिकनयका विषयभूत द्रव्य परद्रव्यकी पर्यायोंकी उत्पत्तिमें व्यवहारहेतु नहीं होता ऐसा एकान्त नियम है। अतएव इस परसे यह सिद्धान्त फलित हुआ कि—

सामान्य आत्मा निमित्तनैमित्तिकभावसे परद्रव्योंकी पर्यायोंका कर्ता नहीं है। अन्यथा नित्य निमित्तिकर्तृत्वका प्रसंग आता है।

(३) ज्ञानी जोवके रागादिकका स्वामित्व नहीं है। इसलिए वह रागादिकके स्वामित्वके अभावमें परद्रव्योंकी पर्यायोंका निमित्त कर्ता नहीं बनता। साथ ही वह यह भी जानता है कि प्रत्येक द्रव्यका प्रति समय परिणमन करना उसका स्वभाव है, उसमें फेर-फार करना किसीके आधीन नहीं। अन्य द्रव्य तो उस उस परिणमनमें निमित्तमात्र है। इसलिए इसपरसे यह सिद्धान्त फलित हुआ कि—

अज्ञानी जीवके योग और उपयोग (विकल्प) परद्रव्योंकी पर्यायोंके व्यवहारसे निमित्त कर्ता हैं।

(४) ज्ञान भावके साथ अज्ञान भावके होनेका विरोध है। इस परसे यह सिद्धान्त फलित हुआ कि—

आत्मा अज्ञान भावसे योग और उपयोगका कर्ता है, तथापि परद्रव्योंकी पर्यायोंका कर्ता कदाचित् भी नहीं है।

(५) ज्ञानभाव कहे या स्वभाव पर्याय दोनोंका एक ही तात्पर्य है। इस परसे यह सिद्धान्त फलित हुआ कि आत्मा ज्ञानभावसे परद्रव्योंकी पर्यायोंका भी निमित्तकर्ता नहीं है।

ये ५ जिनागमके सारभूत सिद्धान्त हैं। इनके आधारसे हमारा उपहाम किया जा सकता है, किन्तु

ये अमित है। उपहास करनेमात्रसे हमको अपमान नहीं उठाना जा सकता। इसमें सन्देह नहीं कि विष्णु और मोक्षका स्थायित्व स्वीकार कर हमारे मतमें चर्चा करनेका यदि जरूरी हुआ होता तो ऐसी अवस्था में अपर पक्षके द्वारा हमें अज्ञानी प्रसिद्ध करना सरलका ही उद्घाटन कहलायगा। और यदि मोक्षमार्गके प्रसिद्धिके सबविधायक आत्मभावके प्रति बाहर रखते हुए चर्चासम्बन्धी यह कार्य हुआ होता तो अन्तर्गत द्वारा हमें अज्ञानी कहे जाने पर भी हम अज्ञानी नहीं बन जायेंगे। यह तो अपनी अपनी परिस्थिति है उसे यह स्वयं मान सकता है या विशेष जानती। विद्वत् किमनिकम्।



प्रथम दौर

: १ :

शका ९

सासारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बँधा हुआ है और किसीसे बँधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है तो उसके बधनोंसे छूटनेका उपाय क्या है ?

समाधान ?

सासारिक जीव सद्भूतव्यवहारस्वरूप अशुद्ध निश्चयनयकी अपेक्षा अपने अज्ञानरूप राग, द्वेष और मोह आदि अशुद्धभावोंसे बद्ध है ।

अयमात्मा सर्व एव तावत्सविकल्प-निर्विकल्पपरिच्छेदात्मकत्वादुपयोगमय । तत्र यो हि नाम नानाकारान् परिच्छेदानर्थानासाद्य मोह वा राग वा द्वेष वा समुपैति स नाम ते परप्रत्ययैरपि मोह-राग-द्वेषैरुप-रक्तात्मस्वभावत्वाद्गील-पीत-रक्तोपाश्रयप्रत्ययनील-पीत-रक्तत्वैरुपरक्तस्वभावः स्फटिकमणिरिव स्वयमेक एव सत्भावद्वितीयत्वाद् बन्धो भवति ॥१७४॥

—प्रवचनसार गा० १७५

अर्थ—प्रथम तो यह आत्मा सर्व ही उपयोगमय है, क्योंकि वह सविकल्प और निर्विकल्प प्रतिभास-स्वरूप है । उसमें जो आत्मा विविधाकार प्रतिभासित होनेवाले पदार्थोंको प्राप्त करके मोह, राग अथवा द्वेष करता है वह काला, पीला और लाल आश्रय जिनका निमित्त है ऐसे कालेपन, पीलेपन और ललाईके द्वारा उपरक्तस्वभाववाले स्फटिक मणिको भाँति—पर जिनका निमित्त है ऐसे मोह, राग और द्वेषके द्वारा उपरक्त (विकारी) आत्मस्वभाववाला होनेसे स्वयं अकेला ही बन्धरूप है, क्योंकि मोह, राग, द्वेषादि भाव इसका द्वितीय है ॥१७४॥

असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि आठ द्रव्यकर्मों तथा औदारिक शरीरादि नोकमके साथ बद्ध है ।

यत्तावदत्र कर्मणा स्निग्धरूक्षत्वस्पर्शविशेषैरेकत्वपरिणाम स केवलपुद्गलबन्धः । यस्तु जीव-स्यौपाधिकमोह-राग द्वेषपर्यायैरेकत्वपरिणाम स केवलजीवबन्धः । य पुन जीवकर्मपुद्गलयो परस्पर-परिणामनिमित्तमात्रत्वेन विशिष्टतर परस्परभवगाह स तदुभयबन्ध ॥१७७॥

—प्रवचनसार गाथा १७७ टीका

अर्थ—प्रथम तो यहाँ, कर्मोंका जो स्निग्धता-रूक्षतारूप स्पर्श विशेषोंके साथ एकत्वपरिणाम है सो केवल पुद्गलबन्ध है, और जीवका औपाधिक मोह, राग, द्वेषरूप पर्यायोंके साथ जो एकत्व परिणाम है सो केवल जीवबन्ध है, और जीव तथा कर्म पुद्गलके परस्पर परिणामके निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह है सो उभयबन्ध है अर्थात् जीव और कर्मपुद्गल एक-दूसरेके परिणाममें निमित्तमात्र होवें ऐसा जो (विशिष्ट प्रकारका) उनका एकक्षेत्रावगाह सबव है सो वह पुद्गलजीवात्मक बन्ध है ।

तथा मुञ्च निरवयवकी अपेक्षा परम परित्यागिक धातुस्वरूप मुञ्च जीवके इत्येक धातुधर्म और शोभ्य का अभाव होनेसे यह सङ्कष्य होतोसे विमुक्त है । यी नियमसारकोकी भाषा ४२ को टीकामें कहा भी है—

मुञ्च निरवयवमपि मुञ्च जीवास्तित्वात्तस्य इत्य-भावमात्मभावात् सङ्कष्यविमुक्तः ।

अर्थ पूर्वमें दिया ही है ।

इस प्रकार साधारण जीव किञ्च अपेक्षा बड़ा है और किञ्च अपेक्षास मुक्त (अव्यय) है, जाननेसे इसका सम्यक् निगन हो जानेपर यह चिन्ते बँधा हुआ है और किसीसे बँधा हुआ होनेके कारण यह पर तन्त्र किन् प्रकार है इसका सम्यक् निर्णय हो जाता है । तात्पर्य यह है कि यदि अमुक निरवयवकी अपेक्षा विचार करत है तो वह अज्ञानरूप अपने अमुकभावासे वास्तवमें बड़ा है । तब यदि बड़ताका अभाव करता है तो अपनी इसी बड़ताका अभाव करता है । उसका अभाव होनेसे जो अस्त्युत्पन्नधारण बड़ा नहीं गई है उसका अभाव स्वयमेव नियमसे हो जाता है । क्योंकि अमुक निरवयव और व्यवहारके आद्याभावे तद्व्याप्ति होनेका सर्वत्र यही नियम है ।

अतएव संसारी आत्मा यदि परतन्त्रताकी अपेक्षा विचार किया जाता है या वह अमुक निरवयवकी अपेक्षा अपने अज्ञान धातुसे बड़ा होनेके कारण वास्तवमें परतन्त्र है और अस्त्युत्पन्नधारणकी अपेक्षा विचार किया जाता है तो अन्तमें उपचरितकमल कम और शोभ्यकी अपेक्षा भी परतन्त्रता अधिक होती है ।

इस प्रकार संसारी आत्मा किञ्च अपेक्षा किञ्च प्रकार बँधा है इसका सम्यक् निर्णय हो जाने पर उसके बँधनासे छूटनेके उपाय क्या है ? इसका सम्यक् निगन करनेमें देर नहीं लगती ।

आत्ममें सर्वत्र यह तो वृत्तव्य है कि यदि संसारी आत्मा अपने बड़ा पर्वोत्पन्न राज होय और शोभ्य अधिक अज्ञान भावाका अभाव करके किन् अन्तरंग वृत्तव्य नहीं करता है और वैयक्त विवे आत्ममें उपचार से व्यवहारवर्तन कहा है । उहीमें प्रवृत्तधीक चला है तो उसके शोभ्यकी निर्णय न होनेके समान है । इसी वाच्यकी व्याप्ति रखकर भी अज्ञानकार्य को यह कहा है कि—

अस्ति ऊनम तप तपै ज्ञान दिन कम छरे व ।

आत्मीके किन्में त्रिगुणिते छन्द इरे वे ॥

यह यथार्थ ही कहा है ।

यह कमन वैयक्त पं प्रवर बीजतरामकीने ही किया हो ऐसा नहीं है किन्तु प्राचीन परमात्ममें भी इसका सम्यक् निगन हुआ है । आत्मात्मन अमुकपक्ष इसी वाच्यको स्पष्ट करते हुए धनवसारकीके कक्षधर्म कहते हैं—

रागद्वेषात्मात्मा तत्त्वतश्च

नात्मद्वयस्य बीजतरेकिञ्चनानि ।

सर्वद्वयस्यचित्तस्यचित्तस्य

अव्यक्तव्यस्य स्वस्वभावात् परमात्मा ३२३५३

अर्थ—तत्त्ववृत्तिसे देखा जाय तो राग-द्वेषको उत्पन्न करनेवाला अन्य इत्य किञ्चित् मात्र भी विद्यार्थ नहीं देता क्योंकि तब इत्याकी उदात्ति अपने स्वभावसे ही होती हुई अन्तरंगमें अव्यक्त प्रकट प्रकटित होती है ॥२३५॥

अतएव ससारी आत्माको द्रव्य-भावरूप उभय-वधनोसे छूटनेका उपाय करते समय निश्चय-व्यवहार उभयरूप धर्मका आश्रय लेनेकी आवश्यकता है। उसमें भी नियम यह है कि जब यह आत्मा अपने परम निश्चल परमात्मरूप ज्ञायकभावका आश्रय लेकर सम्यक् पुरुषार्थ करता है तब उसके अन्तरगमें निश्चय रत्नत्रय स्वरूप जितनी जितनी विशुद्धि प्रगट होती जाती है उसीके अनुपातमें उसके बाह्यमें द्रव्यकर्मका अभाव होता हुआ व्यवहार धर्मकी भी प्राप्ति होती जाती है। यह ऐसा विषय नहीं है, जिन्हें करणानुयोग का सम्यग्ज्ञान है, उनकी विवेकशालिनी दृष्टिसे ओक्षल हो। यही कारण है कि आचार्यवर्य अमृतचन्द्र समय-सार कलशमें सम्बोधित करते हुए कहते हैं कि—

आससारात्प्रतिपदममी रागिणो नित्यमत्ता

सुसाः यस्मिन्नपदमपद तद्धि बुध्यध्वमन्धा ।

एतैवेतः पदमिदमिद यन्न चैतन्यधातु

शुद्ध शुद्ध स्वरसमरत, स्थायिभावत्वमेति ॥१३८॥

अर्थ—हे अविवेकी प्राणियो ! अनादि ससारसे लेकर पर्याय पर्यायमें ये रागी जीव सदा मत्त वर्तते हुए जिस पदमें सो रहे है वह पद (स्थान) अपद है, अपद है (तुम्हारा पद नहीं है) ऐसा तुम अनुभव करो। इस ओर आओ, इस ओर आओ। तुम्हारा पद यह है, तुम्हारा पद यह है जहाँ शुद्ध अतिशय शुद्ध चैतन्यधातु निजरसकी अतिशयताके कारण स्थायिभावत्वको प्राप्त है अर्थात् स्थिर है, अविनाशी है ॥ १३८ ॥

द्वितीय दौर

: १ :

शका ९

हमारा प्रश्न था कि—सासारक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है और किसीसे बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है तो उसके बन्धनसे छूटनेका उपाय क्या है ?

प्रतिशका २

इस प्रश्नके उत्तरमें आपने ससारी जीवको परतन्त्र तो माना है, किन्तु किस 'पर' (पदार्थ) के 'तन्त्र' (बध्नी) ससारी आत्मा है उस 'पर' का स्पष्ट उल्लेख आपके उत्तरमें नहीं आया।

बन्धका विवेचन करते हुए श्री कुन्दकुन्दाचार्यने समयसारमें लिखा है—

जोगणिसित्त गहण जोगो मण-वयण-कायसभूदो ।

भावणिसित्तो वधो भावो रदि-राग-दोस-मोहजुदो ॥१४८॥

जब—मन-बलन-रामके हुकम बलनसे उत्पन्न हुआ आत्मप्रवेशके परित्यक्तम योग होता है। उस योगसे जो कामन बगवावावा संसारी जीवको ग्रहण होता है वह बाध है। वह कर्मबलन जीवके उन ३५, मोड़ बाध भावके निमित्तसे होता है।

पौ अमृतबन्ध मूर्तिन इस पाशाकी टीकाम सिद्धा है—

नमस्तु कम्पदुर्गात्मनः विविहसन्निपदिनामनाशस्वात्मन् । तद्वत् पुराणकानां प्रथमेतुल्यान् नमि
 त्वाकार्त्तं योगः । विविहसन्निपदिर्होतुत्वाद्गन्तरङ्गप्रथमं योगमात्रं पृथेति ।

अर्थ—कर्मपुरुषधोका विधिद्वय शक्तिरूप (शोचको विकारी वनात्मरूप) परिचलनसे आत्मपदार्थोपेक्षा स्थित होमा सम्भव है। 'वह' पर कर्मपुरुषधोके बहान करनेका बाहिरज्जु कारण योग है। स्थिति तथा अनुधात्मिक कारणमय अन्तरज्जु कारण शोचका कल्पस्थता भाव है।

राय डेप मोह परिणाम बीबकी बिकारी पर्याप्त है जिसके साथ बीबका व्याप्य-व्यापकत्व है। राधारिण्य पर्याप्तके साथ बीबका बन्ध बंधन संबंध नहीं हो सकता : अतः मोह राय डेप आदि पर्याप्त बीबके साथ बंध कहना अनुपपन्न है। मोह राय डेप परिणाम बंधके कारण है : कारणमें कार्यका उत्पन्न करने आसन्न इनकी आवश्यकता है।

इस तरह पंचास्तिकाय का १४८ में इन्द्रिय और भावबल पर समुचित प्रकाश डाला है। संसार इन्द्रिय (मोहनीयाधिकर्म) से भावकर्म (इन्द्रियमय निमित्त कारणमूल) रूप होव आदि होता है और भावकर्मसे इन्द्रिय होता है। इस तरह इन्द्रिय भावकर्मकी परम्परा संसारो बीबके चक्की चली रहती है और इसीको संसारचक्र कहते हैं।

यौ कमलचन्द्रपुरिसे ह्यौ विषयपर पञ्चास्तिकास्य ग्रन्थयो १२८-१२९-१३ की वागमयी व्याख्या करते हुए बालक प्रकाश शास्त्री हैं—

इह हि संप्रारिणो जीवन्मुखादिष्वन्धोपाधिष्वेव स्थितः परिणामी भवति । परिणामात्पुनः पुनश्चरति
 नाम्नात्मकं कम । कमजा वरचक्षिणित्तु गतिः । वरचक्षिणमन्तरेण । इहपरिनिष्ठापि । इन्निष्ठापि
 विषयमर्थः । विषयमर्थमात्रागृहीतः । सम्-द्रोषाभ्यां पुनः स्थितः परिणामः । परिणामपुनः पुनश्चरति
 नाम्नात्मकं कम । कमजा पुनश्चरतिवित्तु गतिः । तत्र पुनश्चरतिपरिणामविमिष्य जीवपरिणामी जीव-
 परिणामविमिष्य प्रवृत्तपरिणामः ।

कर्म—संसार की बीज कलादि कागसे मोहनीय दम-अपादित स्थिर (पनाहि रूप) होता है। अप स्थिर परिणामसे पुद्गल परिणामात्मक इष्ट्यकर्म उत्पन्न होता । यकर्म से सबसे गरुड बादि वनियो के सम होता है, यदि कारण तबनुक्त अघोर मित्रता है, सरीरे रोटी है, हस्ति मोक्ष विषयोक्त ब्रह्म होता है, विषयसेवनेसे राज्ञ्य होती है, राज्ञेयसे आरमाके पारि १, उस स्थान परिणामसे प्रीत्यक्ति कर्मका होता है । इस तरह संसारने पुद्गल कर्म नचले दोन्हे राज्ञ्यादि परिणाम होते हैं और बीचके राज्ञेयादि परिणामसे जनक कल्पपरिणाम होता है ।

मोहनीय भाषि प्रत्यक्ष रूप से भाषा के विकसित भाषा के प्रेरक निमित्त कारण है और यह
होए भाषा के विकसित भाषा मोहनीय भाषा प्रत्यक्ष रूप से प्रेरक निमित्त कारण है ।

सब जारमाक प्रबल पुरुषावधि इन्धकर्मो-योस्त्रीय बाबिका समय होला ई तब विकारका निमित्तकारण

हट जानेसे आत्माके राग-द्वेष आदि नैमित्तिक विकारभाव दूर हो जाते हैं। उस दशामें आत्माकी परतन्त्रता भी दूर हो जाती है।

तदनुसार आपने जो बन्ध और भुवितके विषयमें लिखा है कि—

‘वह (ससारी आत्मा) अज्ञानरूप अपने अशुद्धभावसे बद्ध है। उसे (ससारी जीवको) यदि बद्धताका अभाव करना है तो अपनी उसी बद्धताका (अज्ञान आदिका) अभाव करना है। उसका अभाव होनेसे जो असद्भूत व्यवहाररूप बद्धता कही गयी है उसका अभाव स्वयमेव नियमसे हो जाता है।’

आपका यह बद्धताके अभावका क्रम विचारणीय है, क्योंकि समयसारमें—

सम्मत्तपङ्क्तिवद् मिच्छत्त जिणवरोहिं परिक्खिय ।

तस्सोदयेण जीवो मिच्छादिट्ठि त्ति णायव्वो ॥१६१॥

णाणस्स पङ्क्तिवद् अण्णाण जिणवरोहिं परिक्खिय ।

तस्सोदयेण जीवो अण्णाणी होदि त्ति णायव्वो ॥१६२॥

चारित्तपङ्क्तिवद् कपाय जिणवरोहिं परिक्खिय ।

तस्सोदयेण जीवो अचरित्तो होदि णायव्वो ॥१६३॥

इन तीन गाथाओं द्वारा सम्यक्त्वका, ज्ञानका और चारित्र्यका प्रतिबन्धक कारण क्रमसे मिथ्यात्व मोहनीय, ज्ञानावरण और चारित्र्यमोहनीय द्रव्यकर्म वतलाया है। उन प्रतिबन्धक निमित्तकारणरूप द्रव्यकर्मोंके प्रभावसे आत्मा मिथ्यादृष्टि, अज्ञानी और असयमी होता है।

इसके अनुसार यह बात सिद्ध होती है कि मिथ्यात्व, अज्ञान, असयमरूप जीवके विकृतभाव दर्शन-मोहनीय आदि द्रव्यकर्मरूप प्रतिबन्धक कारणोंके द्वारा होते हैं।

अतः कार्य-कारणभावके नियमानुसार जब प्रतिबन्धक निमित्त कारण दूर होते हैं तब ही आत्माके सम्यक्त्व, ज्ञान, चारित्र्य गुण प्रकट होते हैं। जैसे कि रात्रि या काली आँधी, प्रबल घनपटल आदि प्रतिबन्धक कारणोंके दूर हट जाने पर ही सूर्यका प्रकाश होता है। आसाममें लगातार १५-१५ दिन तक वर्षा होते रहनेसे १५-१५ दिन तक सूर्य बादलोंसे बाहर दिखाई नहीं देता।

इस कारण आपका यह लिखना कि पहले अज्ञानादिका नाश होता है तदनंतर ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मोंका नाश अपने आप हो जाता है विचारणीय है। श्री कुन्दकुन्दाचार्यने पञ्चास्तिकायमें इसके विरुद्ध लिखा है—

कम्मस्साभावेण य सव्वण्हू सव्वलोगदरसी य ।

पावदि इदियरहिद अब्बावाह सुहमणत्त ॥१५१॥

गाथार्थ—द्रव्यकर्मोंके अभावसे आत्मा सर्वज्ञ, सर्वदर्शी हो जाता है तथा इन्द्रियातीत-अव्याबाध अनन्त सुख प्राप्त करता है।

इस गाथाकी टीका करते हुए श्री अमृतचन्द्रसूरि लिखते हैं—

ततः कर्माभावे स हि भगवान् सवञ्च सर्वदर्शी न्युपरेतन्निद्रयव्यापारोऽव्यावाधानन्तसुखश्च नित्य-मेवावतिष्ठते ।

टीकार्थ—इसलिये द्रव्यकर्मोंका अभाव हो जाने पर वह आत्मा सर्वज्ञ सर्वदर्शी, अतीन्द्रिय अव्याबाध अनन्त सुखी सदा रहता है।

श्री अमृतवाङ्मुरि उत्तमार्थार प्रथमे लिखते है—

पाठिकमष्टपोषके केवल सचमावाग्य ॥१३३॥

अर्थ—वाचिकमोंका सब हो जानेपर समस्त परावोंको जानेबाला केवलज्ञान प्राप्त होता है।

श्री श्रीरामार्थार्य प्रथम सिद्धान्त प्रथमे लिखते है—

तिरोहितव्य रत्नाभोगस्य स्वावरयविगमस्य आधिर्भाजोपक्रमस्य ।

—पुस्तक १ पृष्ठ ५२

अर्थ—तिरोहित अर्थात् कम पटकाके कारण परमस्वरूपसे अप्रकट रहने (सम्प्रज्ञान आदि) समुद्रका अपने आवरण कर्मके अभाव हो जानेके कारण आधिर्भाज पामा जाता है। अर्थात् वैसे वैसे कर्म पटकोम बन्द होना जाता है वैसे-वैसे ही अप्रकट रहनेसमूह प्रकट होता जाता है।

इस आर्थज्ञानोके वाक्यादे यह बात प्रमत्तित होटी है कि इन्द्रकर्मोंका सब हो जानेपर ही आत्माके किमञ्जलानि पुन प्रकट होते है।

इसलिये आपकी यह बात विद्याल-समुदाय विपरीत कम है कि पहले मायकम वाली राय इस योगे ब्रह्म आधिक्य प्राप्त होता है तदनंतर मोक्षदीप आदि इन्द्रकर्मोंका प्राप्त होता है।

सिद्धान्तविरुद्ध इस विपरीत कार्यकारण मान्यताका सुचारु अपेक्षित है।

आपने जो यह लिखा है कि आद्यमने सर्वत्र यह तो बतलाया है कि यदि संसारी आत्मा अपने सब परमस्वरूप राय द्वेष मोक्ष आदि ब्रह्म आशोका व्यवहार करनेके लिये अन्तरङ्ग पुनर्वास्य नहीं करता है और केवल जिते आत्ममये उपचारसे व्यवहारारम्भ करता है। तभीमें प्रपलक्षीक रहता है तो सबके इन्द्रकर्मोंको निर्वपण होनेके समान है। इसी आद्यमको व्यासमें रचकर श्री कुरुक्षेत्रमें जो यह कहा है कि—

यो हि ज्ञान्य राय तने ज्ञान विम कम धरै ते ।

ज्ञानीके लिये आदि जितुति में स्वयं धरै ते ॥

आत्मबुद्धिकी प्रक्रियामें आपकी यह मान्यता मेक नहीं जाती क्योंकि आत्मयामुसार व्यवहारारम्भमें प्रमत्ति ही निरवयवत्वको उपलब्धि कराटी है। श्री कुरुक्षेत्र आचार्यने आत्मबुद्धिके लिये इन्द्रप्रतिकल्प (मूलकाकमें जिन बड़-बेठम परावोंके निमित्तसे राय मफता आदि रूप दीप कहा हो उन परावोंका लय) और इन्द्र प्रत्यक्षानाल (अधिष्ठा काकमें होनेवाले राय द्वेष आदिके विषयमूल बड़-बेठमकम वर परावोंका लय) पूर्वक आत्मप्रतिकल्प और आत्मप्रत्यक्षानालके कम पर प्रकाश आकरो हुए श्री कुरुक्षेत्र आचार्यने सम्यगारम्भ लिखा है—

अप्यधिकमर्थं बुद्धिर्हं अप्यवयवकार्यं तदेव विज्ञेयं ।

अप्यवयवस्तेषां च अन्तरयो वल्लिजो मेवा ॥२८३॥

अप्यधिकमर्थं बुद्धिर्हं एते यावे तदा अप्यवयवकार्यं ।

अप्यवयवस्तेषां च अन्तरयो वल्लिजो मेवा ॥२८४॥

आत्मा अप्यधिकमर्थं अप्यवयवकार्यं च बुध्यमावार्थं ।

कुम्भात् आत्मा तर्कं कथा हो होइ आद्यजो ॥२८५॥

अर्थ—अप्रतिकल्प (बड़-बेठम परावोंके मूलकाकीन राय-द्वेष आदिका न जोड़ना) तथा अमर्यादयान (बड़-बेठम परावोंके आद्य होनेवाले अधिष्ठाकाकीन राय-द्वेष आदि भावोंका न जोड़ना) इन्द्र और भावके घेरके

दो दो प्रकारके हैं। उन दोनों (द्रव्य तथा भावरूप अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान) के त्याग देनेरूप इस उपदेश द्वारा आत्मा अकारक बतलाया गया है। जब तक आत्मा द्रव्य भावरूपसे अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान करता है तब तक वह राग-द्वेष आदिका कर्ता है, ऐसा समझना चाहिये। इसकी टीकामें श्री अमृतचन्द्रसूरिने लिखा है वह भी देखने योग्य है—

तत' परद्रव्यमेवात्मनो रागादिभावनिमित्तमस्तु, तथा सति तु रागादीनामकारक एवात्मा । तथापि यावन्निमित्तभूत द्रव्य न प्रतिज्ञामति न प्रत्याचष्टे च यावत्तु भाव न प्रतिज्ञामति न प्रत्याचष्टे तादृत्कर्तव्य स्यात् । यदैव निमित्तभूत द्रव्य प्रतिज्ञामति प्रत्याचष्टे च तदैव नैमित्तिकभूत भाव प्रतिज्ञामति प्रत्याचष्टे च यदा साक्षादकर्तव्य स्यात् ।

अर्थ—इसलिये परद्रव्य (अन्य जड चेतन पदार्थ) ही आत्मामें राग द्वेषादि भाव उत्पन्न करनेके कारण हैं। यदि ऐसा न हो तो आत्मा रागादिभावोंका अकर्ता ही हो जावे। फिर भी जब तक आत्मा राग-द्वेषादिके निमित्तभूत पर पदार्थोंका प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान नहीं करता है तब तक वह नैमित्तिकभूत राग द्वेष आदि भावोंका प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान नहीं कर सकता। जब तक वह अपने उन नैमित्तिक भावोंका प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान नहीं करता है तब तक उन रागद्वेषादि भावोंका कर्ता ही है। जब आत्मा निमित्तभूत परपदार्थोंका प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान करता है तब ही नैमित्तिकभूत (पर पदार्थोंके निमित्तसे होनेवाले) राग द्वेषादि भावोंका प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान करता है। जब भाव प्रतिक्रमण भाव प्रत्याख्यान करता है तब ही वह आत्मा राग-द्वेषादिका अकर्ता हो जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्द तथा श्री अमृतचन्द्रसूरिके इस कथनसे दो बातें सिद्ध होती हैं —

(१) राग द्वेष आदि विकृत परिणामोंसे मुक्ति पानेके लिये प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान आदि व्यवहारधर्म अति आवश्यक हैं।

(२) भावशुद्धिके लिये पहले पर पदार्थोंका त्याग करना परम आवश्यक है।

आपने जो अपने अभिप्राय की पुष्टिके लिये छहूँढालकी चौथी ढालका पद्याश (कोटि जन्म तप तपे ज्ञान विन कर्म श्रैरं जे। ज्ञानीके छिन माहि त्रिगुसि तैं सहज टरैं ते) उपस्थित किया है, वह आपके अभिप्राय के विरुद्ध जाता है, क्योंकि उससे यह सिद्ध नहीं होता कि 'सिर्फ ज्ञान द्वारा ही कर्मनिर्जरा होकर आत्मशुद्धि होती है। आप पद्यके अन्तिम अंश पर ध्यान दें। वहाँ कर्मनिर्जराके लिये ज्ञानके साथ गुप्तिरूप व्यवहार चारित्र्यको भी अनिवार्य आवश्यक रखा है। अतः यदि उस पद्यका अभिप्राय केवल ज्ञानद्वारा ही कर्मनिर्जरा माना जायगा तो ग्रन्थकार श्री ५० दौलतरामजीका इस पद्यसववो अभिप्रायका घात होगा। उन्होंने तो व्यवहार धर्मको भी महत्त्व देते हुये इसी चौथी ढालमें श्रावकके १२ ब्रतोंका तथा छठी ढालमें मुनिचर्याके २८ मूलगुणरूप व्यवहारधर्म या व्यवहारचारित्र्यका पठनीय एव मननीय सुन्दर विवेचन किया है। अतः यह पद्य आपके अभिप्रायके विरुद्ध है।

ज्ञान सफल कब होता है

श्री कुन्दकुन्दाचार्यने समयसारमें भेदविज्ञानकी सफलता पर प्रकाश डालते हुये लिखा है—

णादूण आसवाण असुचित्त चिवरीयभाव च ।

दुक्खस्स कारणं ति य तदो णियत्ति कुणदि जीवो ॥७२॥

अर्थ—आत्मबन्धी समुचित (अपरिवर्त) विपर्ययता तथा बुद्धकारणता जानकर भयन जान पड़की निवृत्ति (निवारण) करता है।

इसकी टीकायें भी समुत्पन्न भूरि मिलते हैं—

किं च परिहृतमप्यात्मबन्धोर्मेदुज्ञानं किं वाग्यज्ञानं ? यद्यज्ञानं तथा तदुमेदुज्ञानात् तत्त्व विरोधः। ज्ञानं चेत् किमात्मबन्धेषु प्रवृत्त किमात्मबन्धेषु निवृत्त ? आत्मबन्धेषु प्रवृत्त चेत्तदपि तदभेदज्ञानात् तत्त्व विरोधः। आत्मबन्धो निवृत्त चेत्तर्हि कथं न ज्ञानादेव बन्धनिरोधः। इति विरस्ताऽज्ञानाद्याः क्रियानवः। यत्तत्त्व-आत्मबन्धोर्मेदुज्ञानमपि आत्मबन्धो निवृत्त भवति तदज्ञानमेव न भवतीति ज्ञानाद्यो ज्ञानबन्धोऽपि विरस्तः।

अर्थ—यदि आरम्भ और नर्म आत्मबन्धों में घटकाव है तो वह ज्ञानकर्म है या अज्ञानकर्म ? यदि अज्ञान-कर्म है तो वह आरम्भ और आत्मबन्धों के अन्तर्भाव में कुछ विशेष नहीं आता। यदि वह ज्ञानकर्म है तो क्या वह भेदज्ञान आत्मबन्धों (आत्मबन्धों के कारणों) में प्रवृत्त है या निवृत्त है ? यदि आत्मबन्धों में प्रवृत्त है (आत्मबन्धों के कारणमूल विषय भेदों में क्या हुआ है) तो वह भेदज्ञानकर्म नहीं अन्तर्भाव में उसमें कुछ विशेषता नहीं (अर्थात् क्या है।) यदि वह ज्ञान आत्मबन्धों में निवृत्त है तो उस ज्ञान में ही कर्मबन्धक विरोध हो जायगा। (कर्म आत्मबन्धों के कारणमूल) विषयबन्धों-अर्थवन्धों में निवृत्त होकर अर्थवन्धों में ही कर्मबन्धक इह जायगा। जो भेदविज्ञान आत्मबन्धों (कर्म आत्मबन्धों के कारणों में) निवृत्त नहीं होगा वह भेदज्ञान ही नहीं है।

इहका भाव्य यह है कि ज्ञानकी उत्पत्ति केवल तत्त्व ज्ञान में ही नहीं है, अपि तु आत्मबन्धों के कारण-मूल परिणाम तथा विषयबन्धों के कारण निवृत्त होकर व्यवहारकर्म आचरण करने में है।

संवर और कर्मनिर्णय किछु तरह

भेदविज्ञानका कहेव आरम्भको कर्म-वर्त^१ तथा कर्मबन्धों के पूराकर कर्मोंका संवर और कर्मनिर्णय करनेका है जिससे कर्मका आरम्भकृति होते हुए भाव प्राप्त हो सके। अतः तत्त्वज्ञानके साथ व्यवहारकारित्व भी सब आचरणमें आता है तब ही कर्मसंवर और कर्मनिर्णय हुआ करता है। अकेला ज्ञान मुक्तिका या संवर निर्णयका कारण बिकालमें ही नहीं है। भी कुछकुछ आचार्योंने प्रवचनसार पाया ७ में कहा है—
चारिक छत्त बम्भो—अर्थात् चारिक वास्तवमें वर्तमान है। तथा च मोक्षपात्रक वाचा १७ में कहा है—

अर्थ चारिकीच ईसकरीच लोई छत्तर्च।

अन्वयेष्ट आचरद्विच किमप्यन्वये किं चोत्तरं ॥

अर्थ—यही ज्ञान तो चारिक-रहित है, तब वर्तमान (तत्त्वकर्म) रहित है, आचरणक यदि किना रहित किन जो येव है वचन में कुछ नहीं है।

संस्कृत भाषामें आद्य वैदिकमूलक नृपकार भी उपासनायों आचार्य तत्त्वार्थनृपमें करते हैं—

य मुक्तिमिति चर्मापुमेष्टावरीचहवचचारिचैः ॥ १-२ ॥

अर्थ—वह कर्मसंवर मुक्ति उचित किमादि वचन अनिरादि भावना परीपहृय और सामयिक आदि चारिक में होता है।

तपका विवर्त च ॥ १-३ ॥

अर्थ—अन्तरज बहिरज तपके कर्मोंकी विवर्त (अविद्याक निर्णय) होता है।

एन योगी बुद्धि भी प्रमाणित होता है कि व्यवहारकारित्व कर्मसंवर और कर्मनिर्णयका कारण है।

अनंतचार मुनिव्रत धार

श्री प० दौलतरामजीने अपने छहहाला ग्रन्थकी चौथी ढालमें लिखा है—

मुनिव्रत धारि अनन्तवार ग्रीवक उपजायो ।

पै निज आत्म ज्ञान बिना सुख लेश न पायो ॥

अर्थ—इस जीवने अनन्तो बार मुनिव्रत धारण करके नीचे ग्रैवेयिक तकका अहमिन्द्र पद पा लिया, परन्तु भेदविज्ञानके बिना उसे (अतीन्द्रिय) सुखका लेशमात्र भी नहीं मिल सका ।

इसमें दो बातें ध्वनित हो रही हैं—(१) तो यह कि ज्ञानकी सफलता कोरे तत्त्वज्ञानसे नहीं है, ज्ञानकी सफलता भेदविज्ञान (सम्यग्ज्ञान) से है । (२) भेदविज्ञानकी सफलता अथवा चारित्रिकी सफलता भेदविज्ञानके साथ है ।

अशुब्रत महाव्रत आदि व्यवहार चारित्र प्रत्येक दशामें सफल है । यदि कोई मनुष्य अभव्य है, मिथ्या-दृष्टि (द्रव्यलिंगी) है या दूरातिदूर भव्य है तो वह भी मुनिचर्या द्वारा अहमिन्द्र पद पा सकता है । इससे अधिक उन्नत पद पानेकी उसमें योग्यता नहीं है । अतः ऐसे अभव्य आदि मुनियोंके उद्देश्यसे श्री प० दौलतरामजी ने यह पद्य लिखा है ।

दूसरे—इस पद्यसे यह बात भी प्रमाणित होती है कि मुक्तिके लिये भी अन्तरंग कारण (भव्यत्व सम्यक्त्वरूप उपादानकारण) तथा श्रावकधर्म मुनिधर्मरूप व्यवहार चारित्ररूप बहिरगतिमित्त कारणकी अनिवार्य आवश्यकता है । यदि उन दोनों कारणोंमेंसे एक भी कारणकी कमी होगी तो मुक्ति न मिल सकेगी ।

श्री कुन्दकुन्द आचार्यने व्यवहारचारित्रका कितनी दृढतासे समर्पण किया है । देखिये—

ण वि सिद्धह वत्थघरो जिणसासणे जह् वि होह तिथ्यरो ।

णग्गो वि मोक्खमग्गो सेसा उम्मग्गया सव्वे ॥ २३ ॥

—सूत्रपाहुड

अर्थ—जिनशासनके अनुसार यदि तीर्थंकर भी वस्त्रधारी असयमी हो तो वह आत्मसिद्धि नहीं पा सकता ।

धुव सिद्धी तिथ्यरो चउणाणजुदो करेइ तवयरण ।

णाऊण धुव कुज्जा तवयरण णाणजुत्तो वि ॥ ६० ॥

—मोक्षपाउड

अर्थ—तीर्थंकरको उसी भवसे नियमसे मुक्ति होती है । तीर्थंकरको सम्यक्त्वके साथ तीन ज्ञान जन्मसे तथा मुनिदीक्षा लेते समय मन पर्ययज्ञान भी हो जाता है । इस तरह चार ज्ञानधारी होकर भी वे मुक्त होने के लिये तपश्चरण करते हैं ऐसा जानकर ज्ञानी पुरुषको तपश्चरण अवश्य करना चाहिये ।

आपने अपने लेखके अन्तमें जो समयसार कलशके दो पद्य दिये हैं वे श्री अमृतचन्द्र सूरिने निश्चयनयकी दृष्टिसे लिखे हैं । किन्तु उन्होंने इन पद्योंसे शुद्ध आत्मतत्त्व प्राप्त करनेके लिये व्यवहारचारित्रका निषेध नहीं किया है । इसका प्रमाण उनका विरचित पुष्पाथसिद्धधुपाथ ग्रन्थ है, जिसमें कि सूरिने अहिंसा धर्मका तथा श्रावकधर्मका सुन्दर विवेचन किया है । इसके सिवाय आध्यात्मिक आचार्य श्री कुन्दकुन्द तथा

अनुष्ठानमुरि आश्रम पुनर्धारितका आचरण करते रहे—यह बात इस बातका प्रमाण है कि वे व्यवहार चारित्रिको आत्ममुक्तिके लिये अनिवार्य आवश्यक समझते थे ।

पुनर्धारितक बिना वर्गस्थान तथा सुलभस्थान नहीं होते । विद्याभ्यासकी यह बात भी व्यवहारचरित्रको अनिवार्य आवश्यकताको प्रमाणित करती है ।

विकारका कारण

इन्द्रिय विकारका विभाव (विकार) नहीं होता है । विकार परनिमित्तक हुआ करता है । जैसे कि बच्चे की उल्लेख स्वभावमें अल्पवयस्य विकार अल्पिके निमित्तसे होता है इसी बातकी भी विद्याभ्यासकीने व्यवहारको प्रत्येक पक्ष पर किया है—

शेषावस्थामार्गानिर्विद्वेषात्मकस्थितिरात्मनः ।

अविद्याया स्वदेहेन्द्रिया बहिरन्तमकम्पय ॥३॥

इस प्रकारका व्यवहार करते हुए—

शेषो हि व्यवहारार्थं ज्ञानावस्थान्तरस्य जीवस्य स्याद्वृत्तार्थं बुद्ध्यावस्थान्तरस्य मिथ्यात्वं दृष्टान्तोद्देश्यं विविधमचारिणमवेक्यकारणचरित्रमोद्देश्यं -- ----

इत्यादि किन्ता है, विचारक वर्ग यह है कि बीबके अज्ञानबोध ज्ञानावस्थान्तरकके प्रथम होने पर होता है वर्धनावस्थान्तरकके प्रथमसे व्यवहार वर्धनोद्देश्यकी कर्मके प्रथमसे मिथ्यात्व चरित्रमोद्देश्यकी कर्मके प्रथमसे अवेक प्रकारका अवेक मात्र उद्योग-हेतु आदि व्यवहार प्रथम होते हैं ।

इसके अनुसार आत्माके विकारों मात्र ज्ञानावस्थान्तर इन्द्रियकर्मके निमित्तसे हो होते हैं । इसी बातकी पुष्टि भी विद्याभ्यासकीने अन्तर्गतकार्यों की की है ।

य एवम् आचरण्यो इन्द्रियव्यवस्थान्तरस्य अवधि सुगमस्यापि उत्पन्नह्यतः ।—पृष्ठ ५

वर्ध—यह व्यवहार (उपदेश कथन आदि) इन्द्रियवर्ध (ज्ञानावस्थान्तर आदि कर्मके) बिना नहीं होता है क्योंकि यदि बिना इन्द्रियवर्धके भावस्थ हो तो मुक्त बीबके जो उद्योग हेतु आदि व्यवहारके होनेका प्रथम भावस्थान्त ।

भी विद्याभ्यासकीने व्यवहार और इन्द्रियवर्धके विषयमें स्पष्टीकरण करते हुए आन्तर्गतकार्यों 'आवस्थान्तर' आदि ११४ वीं अधिकांश व्याख्यायें किन्ता है—

तस्मिन् य पुरुषस्यपरिणामात्मकमपि जीवस्य पारलम्ब्यविनिमित्तत्वात्, विद्ययादिवत् । अवेकादिमिथ्या निवार इति केचन तेषां जीवपरिणामात् पारलम्ब्यस्वकल्पत्वात् । पारलम्ब्यं हि जीवस्य अवेकादिपरिणामो य पुनरपारलम्ब्यविनिमित्तम् ।

वर्ध—वे पौरुषिक इन्द्रियकर्म (ज्ञानावस्थान्तर) आत्माकी परलम्ब्यताके निमित्त कारण है जैसे कि अनुष्ठानके पौरोमें पड़ी बेसी अनुष्ठानकी परलम्ब्यताका कारण है ।

धका—अवेकादि आत्माके भाव (भावकर्म) भी आत्माके वर्धके कारण है, इसलिये उनके साथ व्यवहार जाता है ?

धका—ऐसी बात नहीं है क्योंकि आत्माके अवेकादि भाव स्वयं परलम्ब्यतास्वरूप है, इसलिये आत्माके वे भाव स्वयं परलम्ब्यकर्म हैं, आत्माकी परलम्ब्यताके निमित्त नहीं हैं ॥ —पृष्ठ १४५

आचार्य महाराजने उपर्युक्त विधानसे यह बात स्पष्ट कर दी है कि आत्माके राग द्वेष आदि भाव मोहनीय आदि द्रव्यकर्मके निमित्तसे हुआ करते हैं, बिना उन द्रव्यकर्मोंके निमित्तके कभी नहीं होते। इसलिये द्रव्यकर्म आत्माके रागादि भावकर्मोंके उत्पन्न होनेके निमित्त कारण है।

राग द्वेष आदि परिणामोंके निमित्तमे मोहनीय आदि द्रव्यकर्मोंका वध हुआ करता है, इस कारण उन राग द्वेष आदि आत्माके विकारी भावोंको भाववध कहा गया है। तदनुसार द्रव्यवधके निमित्तसे भाववध और भाववधके निमित्तसे द्रव्यवध हुआ करता है।

इनमेंसे द्रव्यवध पर पदार्थ हैं और भाववध आत्माका अपना विकारी भाव है, अतः वह आत्मस्वरूप है। इसलिये आत्माको परतत्ताका कारण परद्रव्यरूप द्रव्यकर्म ही मुख्यतासे होता है और परद्रव्य होनेके कारण वास्तवमें आत्माके साथ वध उन ज्ञानावरण आदि कर्मणः द्रव्यका हुआ करता है।



नमः श्रीचीतरागाय

मगल भगवान् वीरो मगल गौतमो गणी ।

मगल कुन्दकुन्दायों जैनधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शंका ९

मूल शंका—सासारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है और किसीसे बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है तो उसके बन्धनसे छूटने का उपाय क्या है ?

प्रतिशंका २ का समाधान

इस प्रश्न का उत्तर व्यवहारनय और निश्चयनयकी अपेक्षा पूर्वमें दे आये हैं। इसका आशय यह है—एक द्रव्यके गुण घमको अन्य द्रव्यका कहना यह असद्भूत व्यवहारनय है और स्वाश्रित कथन करना यह निश्चयनय है। इस प्रकार सक्षेपमें ये इन दोनों नयोंके लक्षण हैं। अतएव निश्चयनयकी अपेक्षा विचार करने पर आत्मा स्वयं अपने अपराधके कारण बद्ध है, अन्य किसीने बलात् बाँध रखा हो और उसके कारण वह बंध रहा हो ऐसा नहीं है। परन्तु असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा उसके उस अपराधको ज्ञानावरणादि कर्मोंपर आरोपितकर यह कहा जाता है कि ज्ञानावरणादि कर्मोंके कारण वह बद्ध है। यह वस्तुस्थिति है। इसका सम्यक् निणय अनेक प्रमाणोंके साथ पिछले उत्तरमें किया गया था। किन्तु प्रतिशंका २ को पढ़कर ऐसा प्रतीत होता है कि सासारिक जीव बद्ध क्यों है इसका मुख्य कारण ज्ञानावरणादि कर्मोंको समझा जा रहा है। प्रतिशंका २ में यह तो स्वीकार कर लिया है कि जब आत्माके प्रबल पुष्पार्थसे द्रव्यकर्मों मोहनीय आदिका क्षय होता है तब विकारका निमित्त कारण हट जानेसे आत्माके राग द्वेष आदि नैमित्तिक विकार भाव दूर हो जाते हैं। पर इसके साथ दूसरे स्थलपर उसी प्रतिशंकामें यह भी लिखा है कि मोहनीय आदि द्रव्यकर्म, राग द्वेष आदि आत्माके विभाव भावोंके प्रेरक निमित्त कारण हैं और राग द्वेष आदि आत्माके विकृत भाव मोहनीय आदि द्रव्यकर्मबन्धके प्रेरक निमित्त कारण हैं। इस प्रकार ये परस्पर विरुद्ध विचार एक ही लेखमें प्रगट

किये मने हैं। प्रेरक निमित्तका जब यदि निमित्त कदां या निमित्त करण करके उसका भव विरोध निमित्त किया जाता है तब तो कोई भावपति नहीं है क्योंकि कर्मोक्त पक्ष डूबोरना बारम्बारके रूप इस भाँति स्वयंके विरोध निमित्त है और बारम्बारके राग-द्वेष भाँति निमात्र भाव हानावरणादि कम परिणामके विरोध निमित्त है। पर मयी तक प्रतिबंधकसे हृदय को तात्पर्य समझ सकें हैं उससे यही ज्ञात होता है कि जो निमित्त ब्रह्म कर्मके स्वकायको छोड़कर भावै-नीधे पर इष्टमें कर्म उत्पन्न करता है वह प्रेरक निमित्त है। यदि प्रतिबंधकमें किये मने विरोधमत्ता यही अधिग्रहण हो तो कहना होगा कि आत्माको प्रबल पुण्यार्थ करनेका कभी अवसर ही नहीं मिल सकेगा। कारण कि प्रायःक समयमें बिना प्रकार कर्मोक्त-डूबोरना है, उद्यो प्रकार राग-द्वेष परिणाम भी है, तथा कर्म बारम्बारके ब्रह्म परतन्त्र रहेगा और राग-द्वेष परिणाम ब्रह्म कर्मोक्त करता रहेगा। इस प्रकार प्रतिबन्धमत्ता आत्माको कर्मोंके ध्वंसन होकर परिणामता पहुँचा और नये-नये कर्मोंको राग-द्वेषके बन्धन होकर बधना पहुँचा। ऐसी अवस्थामें यह बारम्बार निरन्तरमें ब्रह्मसे छूटनेके किये प्रबल पुण्यार्थ कभी नहीं कर सकेगा और प्रबल पुण्यार्थके बन्धनमें मुक्तिभी ब्रह्मस्वा नहीं बन सकेगी। तब तो बिचने भी संघाटी जीव है वे सब मुक्तिके बन्धनमें संघाटी ही बने रहेंगे। जानममें 'प्रियमाया' पुण्यात्मा इत्यादि वचन पढ़कर प्रेरक कारण स्वीकार करना अन्य बात है पर उसका निमित्तमयमें क्या बर्ण इह है इसे समझकर तन्मन् निर्बन्ध पर पहुँचना अन्य बात है।

यह तो घातके ब्रह्माधी धर्मो विज्ञान जानते हैं कि प्रायःक इष्ट स्वभावसे परिणामी निरव है। बिना प्रकार इष्टको धर्मो विज्ञान उसका स्वभाव है उद्यो प्रकार सत्याद-नश्यत्स्वसे परिणमन करना भी सत्य स्वभाव है। जब कि उत्पत्ति-व्यवस्थसे परिणमन करना असंभव स्वभाव है, ऐसी अवस्थामें उद्ये अन्य कोई परिणामसे तभी वह परिणमन करे ऐसा नहीं है। इसका विरोध विचार भी समयसारणीमें सुस्पष्टस्वसे किया गया है। विचार करते हुए नहीं किया है—

यह पुण्यक इष्ट जीवमें स्वयं नहीं बँधा और कर्मभावसे स्वयं नहीं परिणमता। यदि ऐसा माना जाये तो यह अपरिणामी सिद्ध होता है। और कर्मवत् वयकार्थ कर्मभावसे नहीं परिणमती होनेसे संसारका बन्धन छिड़ होता है बन्धन साधनमत्ता प्रबंध जाता है। जीव पुण्यकइष्टोंको कर्मभावसे परिणमता है ऐसा माना जाने तो यह प्रसन्न होता है कि स्वयं नहीं परणमती हुई धन वर्तमानोंको चेतन आत्मा कैसे परिणमा सकता है। जबका यदि पुण्यक इष्ट बनने जान ही कर्मभावसे परिणमन करता है ऐसा माना जाये तो जीव कर्मोंके बर्णन पुण्यकइष्टोंमें कमकम परिणमता है यह कर्म निश्चय सिद्ध होता है, इसकिये जैसे नियमसे कमकम (कृष्ण कायकसे) परिणमन करलैशाका पुण्यक इष्ट कम ही है इसी प्रकार जानावरणादिक परिणमन करने बाँध कर्मवत् पुण्यकइष्ट जानावरणादि ही है ऐसा जानो ११११ से १२ ।

तथापि आत्ममें करता है, परिणमता है, उत्पन्न करता है, ग्रहण करता है, त्यागता है, बाँधता है, प्रीता है इत्यादि प्रयोग स्पष्ट होते हैं। स्वयं भाषार्थ कृष्णकृतसे ब्रह्माधिकारमें ब्रह्मस्व ब्रह्मस्वमें ब्रह्मको प्राप्त जीवइष्टकी संसारकम परम कर्म और जीवोंको निमित्तकर ही होती है इस तन्मको समझानेके किये 'जह कर्मइष्टकी सुखे' (२४८ पृष्ठ) इत्यादि दो भाषार्थ किन्तु हुए 'परिणमता है' जैसे धर्मोंका प्रयोग किया है। इस परसे बहुतसे मनोपो उद्ये लोगो भाषाकोष्ठ आश्रय लेकर 'परिणमता' है इस वचनको ध्यानमें रखकर यह सब फलित करते हैं कि प्रेरक निमित्तको घातकसे डूबरे इष्टका विविधित काय स्वकायको छोड़कर भावै-नीधे भी किया जा सकता है। वे प्रेरक निमित्तोंकी धर्मकता इसीमें जानते हैं। किन्तु जन्मका उद्ये भाषाभावे भाषारथे ऐसा बर्ण फलित करना कभी तत्त्वमुक्त नहीं है यह हम स्वयं बधना

कुन्दकुन्दके शब्दोंमें ही बतला देना चाहते हैं। वे कर्त्ता-कर्म अधिकारमें इसी बोलका स्पष्टीकरण करते हुए स्वयं लिखते हैं—

उत्पादेदि करेदि य वधदि परिणामपुदि गिण्हदि य ।

आदा पुगलदब्ब ववहारणयस्स वत्तब्ब ॥ १०७ ॥

अर्थ—आत्मा पुद्गल-द्रव्यको उत्पन्न करता है, करता है, बाधता है, परिणमाता है और ग्रहण करता है यह व्यवहारनयका कथन है ।

इस गाथाकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

अयं खल्व्वात्मा न गृह्णाति न परिणमयति नोत्पादयति न करोति न वध्नाति व्याप्य व्यापकभावाभावात् प्राप्य विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मकं कर्म । यत्तु व्याप्य-व्यापकभावाभावेऽपि प्राप्य विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मकं कर्म गृह्णाति परिणमयत्युत्पादयति करोति वध्नाति चात्मेति विकल्पः स किलोपचारः ।

अर्थ—यह आत्मा वास्तवमें व्याप्य-व्यापकभावके अभावके कारण प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यरूप पुद्गल-द्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण नहीं करता, परिणमित नहीं करता, उत्पन्न नहीं करता, न उसे करता है और न बाधता है, फिर भी व्याप्य-व्यापक भावका अभाव होने पर भी प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य पुद्गल-द्रव्यात्मक कर्मको आत्मा ग्रहण करता है, परिणमित करता है, उत्पन्न करता है, करता है और बाधता है इत्यादिरूप जो विकल्प होता है वह वास्तवमें उपचार है ।

इससे विदित होता है कि जिनागममें 'परिणमाता है' इत्यादि प्रयोगोका दूसरे मनीषी प्रेरक कारण मान कर जो अर्थ करते हैं वह नहीं लिया गया है। भगवान् कुन्दकुन्दके समान आचार्य विद्यानन्दि भी इसी अर्थको स्पष्ट करते हुए श्लोकवार्तिकमें लिखते हैं—

तत् सूक्त लोकाकाशधर्मादिद्रव्याणामाधाराधेयता व्यवहारनयाश्रया प्रतिपत्तव्या, बाधकाभावादिति । निश्चयनयान्न तेषामाधाराधेयता युक्ता, न्योमवद्भर्मादीनामपि स्वरूपेऽवस्थानात् । अन्यस्यान्यत्र स्थितौ स्वरूपसंकरप्रसंगात् । स्वयं स्थानोरन्येन स्थितिकरणमनर्थकम्, स्वयमस्थानो. स्थितिकरणमसम्भाव्य शशविषाणवत् । शक्तिरूपेण स्वयं स्थानशीलस्यान्येन व्यक्तिरूपतया स्थितिः क्रियत इति चेत् तस्यापि व्यक्तिरूपा स्थितिः तत्स्वभावस्य वा क्रियते (अतस्त्वभावस्य वा) । न च तावत् तत्स्वभावस्य, वैयर्थ्यात् करणव्यापारस्य । नाप्यतत्स्वभावस्य, खपुष्पवत्करणानुत्पत्तेः । कथमेव उत्पत्ति-विनाशयो कारणम् ? कस्यचित् तत्स्वभावस्यातत्स्वभास्य वा केनचित् तत्करणे स्थितिपक्षोक्तदोषानुपगादिति चेत् ? न, कथमपि तन्निश्चयनयात् सर्वस्य विसृप्तोत्पाद-व्यय-ध्रौव्यव्यवस्थिते । व्यवहारनयादेव उत्पादादीना सहेतुकत्वप्रतीतेः ।

श्लोकवार्तिक ५, १६, पृ० ४१०—

अर्थ—इसलिये यह अच्छा कहा कि लोकाकाश और धर्मादि द्रव्योका आधारार्थेयभाव व्यवहारनयसे जानना चाहिये, क्योंकि इसका बाधकप्रमाण नहीं है। निश्चयनयसे उनमें आधारार्थेयभाव नहीं है, क्योंकि आकाशकी तरह धर्मादि द्रव्योका भी स्वरूपमें अवस्थान है। तथा अन्य द्रव्यकी अन्य द्रव्यमें स्थिति मानने पर स्वरूपसंकरदोष प्राप्त होता है। स्वयं स्वरूपस्थित पदार्थका दूसरेसे स्थितिकरण होता है ऐसा मानना

किये क्ये हैं। प्रेरक निमित्तका कर्म यदि निमित्त कर्ता या निमित्त करण करके उसका कर्म किया जाता है तब तो कर्मों का परिणाम नहीं है, क्योंकि कर्मों का उत्पन्न-उत्प्रेरण आत्माके एक विद्येय निमित्त है और आत्माके सम-रूप आदि विभाव मात्र ज्ञानावरणादि कम परिणामके विद्येय कर्मों तक प्रतिफलित होय जो उत्पत्त्य समझ सकते हैं। उससे यही बात होता है कि जो निमित्त स्वकाकर्मों को उत्प्रेरक जाये-सीधे पर इन्हींमें कम उत्पन्न करता है वह प्रेरक निमित्त है। यदि कर्म विद्येयका यही अभिप्राय हो तो कहना होया कि आत्माको प्रत्यक्ष पुनरावर्तन करनेका कर्मोक्ति दियेना। कारण कि प्रत्येक समयमें जिस प्रकार कर्मोत्पन्न-उत्प्रेरण है, उसी प्रकार उत्पन्न है, वह कर्म आत्माको कर्मात् परत्पन्न रखेना और सम-रूप परिणाम ब्रह्म कर्मकर्म कर्म प्रकार प्रतिफलित आत्माको कर्मोंके अधीन होकर परिणामना पड़ेना और नये-नये कर्मोंके उत्प्रेरण बँधना पड़ेना। ऐसी अवस्थायें वह आत्मा विकासमें आगतसे छूटनेके किये प्रत्यक्ष पुनरावर्तन और प्रत्यक्ष पुनरावर्तनके अभावमें मुक्तिहीन अवस्था नहीं बन सकते। तब तो विचार है वे सब मुक्तिके अभावमें संघटी ही क्ये रहेंगे। आत्मामें 'मैत्रमाणा' पुनरावर्तन प्रेरक कारण स्वीकार करना अथवा नाहै पर उसका विनाशममें क्या कर्म रह है इसे अवश्य पर पहुँचना अथवा नाहै।

यह तो आत्माके अन्तर्गत सभी विज्ञान आगत है कि प्रत्येक इन्द्रिय स्वभावसे परिणामों प्रकार इन्द्रियों के अन्तर्गत विद्यमान उसका स्वभाव है उसी प्रकार उत्पन्न-उत्प्रेरणसे परिणाम स्वभाव है। जब कि उत्पन्न-उत्प्रेरणसे परिणाम करना उसका स्वभाव है, ऐसी अवस्थायें परिणामों सभी वह परिणाम करे ऐसा नहीं है। इसका विद्येय विचार भी समझावनीमें सुचना है। विचार करते हुए यही सिद्धा है—

यह पुनरावर्तन इन्द्रियोंमें स्वभाव नहीं बल्कि और कर्मभावसे स्वभाव नहीं परिणामता। यदि ऐसा वह अपरिणामों सिद्ध होता है। और कार्यकर्म वर्णनाएँ कर्मभावसे नहीं परिणामती होनेसे संघटित होता है अवस्था उत्पन्नमत्तका प्रत्यक्ष आता है। और पुनरावर्तनमें कर्मभावसे परिणामता है। तो यह प्रश्न होता है कि स्वभाव नहीं परिणामती हुई उन कर्मभावोंको भेदन आत्मा कैसे परिणाम करता यदि पुनरावर्तन इन्द्रियों के अन्तर्गत ही कर्मभावसे परिणाम करता है ऐसा माना जाये। अवश्य पुनरावर्तनमें कर्मकर्म परिणामता है यह कर्मकर्म सिद्ध होता है। इसलिये जैसे (कठिने कार्यकर्मों) परिणाम करनेवाला पुनरावर्तन इन्द्रिय कम ही है इसी प्रकार ज्ञानावरणादि कर्मों का कार्यकर्म पुनरावर्तन ज्ञानावरणादि ही है ऐसा जानो १११ से १२।

उत्पत्ति आत्मामें करता है, परिणामता है। उत्पन्न करता है, उत्पन्न करता है, उत्पन्न करता है। प्रेरणा है। इसलिये प्रयोग उत्पन्न होते हैं। स्वयं आत्मा के पुनरावर्तनसे अन्तर्गत कर्मों के प्रत्यक्ष और अन्तर्गत ही उत्पन्न कर्म और लोभकर्मों निमित्तकर ही होती है। इस लिये कि 'यह अन्तर्गत ही उत्पन्न' (१७८ १७९) इसलिये जो भाषाएँ लिखते हुए 'परिणामता' का प्रयोग किया है। इस परसे बहुतसे मनोवीर जन लोगो भाषाओंका आत्मम लेकर 'परिणामता' आत्ममें उत्पन्न यह अर्थ प्रकट करते हैं कि प्रेरक निमित्तोंकी उत्पन्नसे उत्पन्न इन्द्रियों के निमित्तोंको छोड़कर जाने-सीधे भी किया जा सकता है। वे प्रेरक निमित्तोंकी उत्पन्नता इसीमें आत्म उत्पन्नता उन भाषाओंके आधारसे ऐसा कर्म प्रकट करना कर्मोत्पन्न नहीं है यह अर्थ

कुन्दकुन्दके शब्दोंमें ही बतला देना चाहते हैं। वे कर्त्ता-कर्म अधिकारमें इसी बोलका स्पष्टीकरण करते हुए स्वयं लिखते हैं—

उष्पादेदि करेदि य धधदि परिणामपदि गिणहदि य ।

आदा पुगलद्वय व्यवहारणयस्म चत्तय ॥ १०७ ॥

अर्थ—आत्मा पुद्गल-द्रव्यको उत्पन्न करता है, करता है, वापता है, परिणमाता है और ग्रहण करता व्यवहारणयका कथन है ।

इस गाथाको व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

अयं तत्त्वान्मा न गृह्णाति न परिणमयति नोत्पादयति न करोति न धध्नाति व्याप्य व्यापकभावा-
प्राप्य त्रिकार्यं निर्वर्त्य च पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म । यत्तु व्याप्य-व्यापकभावाभावेऽपि प्राप्य त्रिकार्यं
च पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म गृह्णाति परिणमयत्युत्पादयति करोति धध्नाति चाभेति विकल्प स
त्तार ।

अर्थ—यह आत्मा वास्तवमें व्याप्य-व्यापकभावको अभावके कारण प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यरूप
द्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण नहीं करता, परिणमित नहीं करता, उत्पन्न नहीं करता, न उसी करता है
वाधता है, फिर भी व्याप्य-व्यापक भावका अभाव होने पर भी प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य पुद्गल-
क कर्मको आत्मा ग्रहण करता है, परिणमित करता है, उत्पन्न करता है, करता है और वाधता है
रूप जो विकल्प होता है वह वास्तवमें उपचार है ।

इससे विदित होता है कि जिनागममें 'परिणमाता है' इत्यादि प्रयोगोंका दूसरे मनीषी प्रेरक कारण
र जो अर्थ करते हैं वह नहीं लिया गया है । भगवान् कुन्दकुन्दके समान आचार्य विद्यानन्दि भी इसी
स्पष्ट करते हुए श्लोकवार्तिकमें लिखते हैं—

तत सूक्त लोकाकाशधर्मादिद्रव्याणामाधाराधेयता व्यवहारनयाश्रया प्रतिपत्तव्या, वाधकाभावा-
निश्चयनयात्र तेषामाधाराधेयता युक्ता, ज्योमवद्धर्मदीनामपि स्वरूपेऽवस्थानात् । अन्यस्यान्यत्र
स्वरूपसकरप्रमगात् । स्वयं स्थानोरन्येन स्थितिकरणमनर्थकम्, स्वयमस्थानो, स्थितिकरणमस-
। शशविपाणवत् । शक्तिरूपेण स्वयं स्थानशीलस्यान्येन व्यक्तिरूपतया स्थिति क्रियत इति चेत्
पे व्यक्तिरूपा स्थितिः तत्स्वभावस्य वा क्रियते (अतस्त्वभावस्य वा) । न च तावत् तत्स्वभावस्य,
। र्यात् करणव्यापारस्य । नाप्यतत्स्वभावस्य, खपुष्पवत्करणानुत्पत्ते । कथमेव उत्पत्ति-विनाशयो
म् ? कस्यचित् तत्स्वभावस्यातत्स्वभास्य वा केनचित् तत्करणे स्थितिपक्षोक्तदोषानुपगमादिति चेत् ? न,
पि तन्निश्चयनयात् सर्वस्य विस्मयोत्पाद-स्थय-ध्रौव्यव्यवस्थिते । व्यवहारनयादेव उत्पादादीना
कत्वप्रतीते ।

श्लोकवार्तिक ५, १६, पृ० ४१०—

अर्थ—इसलिये यह अच्छा कहा कि लोकाकाश और धर्मादि द्रव्योंका आधारार्थेयभाव व्यवहारनयसे
। चाहिये, क्योंकि इसका वाधकप्रमाण नहीं है । निश्चयनयसे उनमें आधारार्थेयभाव नहीं है, क्योंकि
। शकी तरह धर्मादि द्रव्योंका भी स्वरूपमें अवस्थान है । तथा अन्य द्रव्यकी अन्य द्रव्यमें स्थिति मानने पर
पतकरदोष प्राप्त होता है । स्वयं स्वरूपस्थित पदार्थका दूसरेसे स्थितिकरण होता है ऐसा मानना

कुन्दकुन्दके शब्दोंमें ही बतला देना चाहते हैं। वे कर्त्ता-कर्म अधिकारमें इसी बोलका स्पष्टीकरण करते हुए स्वयं लिखते हैं—

उत्पादेदि करेदि य यधदि परिणामपदि गिणहदि य ।

आदा पुगलद्वय व्यवहारणयस्स वतत्त्वं ॥ १०० ॥

अर्थ—आत्मा पुद्गल-द्रव्यको उत्पन्न करता है, करता है, वापता है, परिणामाता है और ग्रहण करता है यह व्यवहारनयका कथन है ।

इस भाषाको व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

अयं सत्त्वात्मा न गृह्णाति न परिणमयति नोत्पादयति न करोति न यध्नाति व्याप्य-व्यापकभावा-
नात् प्राप्य विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म । यत्तु व्याप्य-व्यापकभावाभावेऽपि प्राप्य विकार्यं
निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म गृह्णाति परिणमयत्युत्पादयति करोति यध्नाति चाग्नेति विकल्प स
किलोपचारः ।

अर्थ—यह आत्मा वास्तवमें व्याप्य-व्यापकभावके अभावके कारण प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यरूप
पुद्गल-द्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण नहीं करता, परिणमित नहीं करता, उत्पन्न नहीं करता, न उसे करता है
और न वापता है, फिर भी व्याप्य-व्यापक भावका अभाव होने पर भी प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य पुद्गल-
द्रव्यात्मक कर्मको आत्मा ग्रहण करता है, परिणमित करता है, उत्पन्न करता है, करता है और वापता है
इत्यादिरूप जो विकल्प होता है वह वास्तवमें उपचार है ।

इससे चिदित होता है कि जिनागममें 'परिणामाता है' इत्यादि प्रयोगोंका दूसरे मनीषी प्रेरक कारण
मान कर जो अर्थ करते हैं वह नहीं लिया गया है। भगवान् कुन्दकुन्दके समान आचार्य विद्यानन्दि भी इसी
अर्थको स्पष्ट करते हुए श्लोकवार्तिकमें लिखते हैं—

तत सूक्त लोकाकाशधर्मादिद्रव्याणामाधाराधेयता व्यवहारनयाध्वया प्रतिपत्तव्या, बाधकाभावा-
दिति । निश्चयनयात्र तेषामाधाराधेयता युक्ता, व्योमवद्भर्मादीनामपि स्वरूपेऽवस्थानात् । अन्यस्यान्यत्र
स्थितौ स्वरूपमकरप्रसंगात् । स्वयं स्थानोरन्येन स्थितिकरणमनर्थकम्, स्वयमस्थानो, स्थितिकरणमस-
म्भाव्य शशविपाणवत् । शक्तिरूपेण स्वयं स्थानशीलस्यान्येन व्यक्तिरूपतया स्थिति क्रियत इति चेत्
तस्यापि व्यक्तिरूपा स्थितिः तत्स्वभावस्य वा क्रियते (अतस्त्वभावस्य वा) । न च तावत् तत्स्वभावस्य,
वैयर्थ्यात् करणव्यापारस्य । नाप्यतत्स्वभावस्य, खण्ड्यत्वकरणानुत्पत्तेः । कथमेव उत्पत्ति-विनाशयो
कारणम् ? कस्यचित् तत्स्वभावस्यातत्स्वभावस्य वा केनचित् तत्करणे स्थितिपक्षोक्तदोषानुपगमादिति चेत् ? न,
कथमपि तन्निश्चयनयात् सर्वस्य विस्रमोत्पाद-भय-भ्रौव्यवस्थिते । व्यवहारनयादेव उत्पादादीना
सहेतुकत्वप्रतीतेः ।

श्लोकवार्तिक ५, १६, पृ० ४१०—

अर्थ—इसलिये यह अच्छा कहा कि लोकाकाश और धर्मादि द्रव्योका आधाराधेयभाव व्यवहारनयसे
जानना चाहिये, क्योंकि इसका बाधकप्रमाण नहीं है। निश्चयनयसे उनमें आधाराधेयभाव नहीं है, क्योंकि
आकाशकी तरह धर्मादि द्रव्योका भी स्वरूपमें अवस्थान है। तथा अन्य द्रव्यकी अन्य द्रव्यमें स्थिति मानने पर
स्वरूपसंकरदोष प्राप्त होता है। स्वयं स्वरूपस्थित पदार्थका दूसरेसे स्थितिकरण होता है ऐसा मानना

निरवक है, क्योंकि स्वयं स्वल्पम दत्तित पदार्थका दूधरेके द्वारा स्थितिकरण ऐसे ही नहीं करता जैसे कब-बिपायका दूधरेके द्वारा स्थितिकरण नहीं करता ।

स्वयं दत्तितरूपसे स्वानशील पदार्थकी अथ पदार्थव्यक्ति (प्रवृत्त-पर्याय) रूप स्थिति करता है । यदि ऐसा माना जाय तो प्रश्न है कि वह दूधरा पदार्थ उत्खननमात्रके दूधरे पदार्थकी व्यक्तिगत स्थिति करता है या अतस्त्वभावमात्रके पदार्थकी । उत्खननमात्रके तो कर नहीं सकता क्या कि ऐसा मानने पर करण-व्यवहारके व्ययता होती है । अतस्त्वभावमात्रके भी नहीं कर सकता क्या कि आकाशकुसुम देते नहीं किया या सकता उसी प्रकार अतस्त्वभावमात्रके पदार्थके स्थिति करना भी नहीं करता । यदि ऐसा है तो दूधरा पदार्थ उत्पत्ति और विनाशका कारण कैसे होता है ? क्योंकि उत्खननमात्रके या अतस्त्वभावमात्रके किसी पदार्थम विषय दूधरेके द्वारा करना मानने पर स्थितिपक्षमें जो बोध है आये है वे सब प्राप्त हो जायेंगे । नहीं तो कि किसी भी प्रकारसे निश्चयपत्रको अपेक्षा विचार करने पर समूर्ण पदार्थोंका विनाश उत्पन्न स्वयं और प्रीत्यकी व्यवस्था है । व्यवहारमयी अपेक्षाके विचार करने पर ही उत्पत्ताधिक सहज प्रतीत होते हैं ।

इस प्रकार इन प्रमात्राके वह बन्धनशक्ति सिद्ध होता है कि एक इष्टकी विशिष्ट पर्याय दूधरे इष्टकी विशिष्ट पर्यायमें अनुमान भी हेर-फेर नहीं कर सकती । केवल कार्यजननसम बोधता तथा निमित्त-उत्पन्नताको समव्यवस्थित ज्ञान न होनेके कारण ही यह निश्चय होता है कि अनुक्रमे अनुक्रमे क्या वह न होय तो वह कार्य ही उत्पन्न नहीं हो सकता या किन्तु पूर्वोक्त अपेक्षाके स्पष्ट है कि प्रत्येक कार्य अपनी स्वयं दत्तितके वक पर ही होता है । इसी वकसे स्पष्ट करते हुए पदलघ्यायन जीवत्वानुचिन्ता पृ ११४ में हो कहा है—

कुशो ? पदविशिष्टेसाहो । न च अस्याह कस्याह पूर्वोक्त वकत्वमवस्थितिव्यय के अल्पव्ययि, साक्षिणीयके अल्पव्ययस्य वि अल्पव्ययिप्राप्त । न च तास्वित् अस्याह विद्यु वि कायेसु कश्चि वि अति वेसि वसेन अति-बोक्तस्य अर्थकुलप्यामनस्यो होय अथवात्पापसंग्रहो । अन्धा कन्धि वि अंतरगम्यमात्रो न च कस्यप्यो होय वि निष्कम्भो कस्यम्भो ।

अर्थ—क्योंकि प्रकृतिविशेष होनेसे पूर्वोक्त इन प्रकृतियोंका यह स्थितिबन्ध होता है । उसी अर्थ एकलपठ बाह्य अर्थकी अपेक्षा करके नहीं उत्पन्न होते हैं, न-पदा साक्षिमात्रके बोधके बोधे अत्रुपरी भी उत्पत्तिका प्रवृत्त प्राप्त होता । किन्तु उस प्रकारके इष्ट हीनो हो कालमें किसी भी क्षेत्रमें नहीं है कि जिनके वकसे साक्षिमात्रके बीचको बोधे अत्रुपरी उत्पन्न करनेकी शक्ति हो सके । यदि ऐसा होने लगे तो अनवरता बोध प्राप्त होता । इसलिये कहीं पर भी व्यर्थान् सर्वत्र अन्तरंग कारणसे ही कार्यकी उत्पत्ति होती है ऐसा निश्चय करना चाहिये ।

यहाँ भिन्न टाईपके वाक्य भ्रान्त होने योग्य है । इस द्वारा पूर्णतः पूर्ण भाषाय नीचेकेने वह स्पष्ट कर दिया है कि सर्वत्र कार्यकी उत्पत्ति मात्र अनवरत कारणसे ही होती है । भाव विषय अथ इष्टकी विशिष्ट पर्यायकी वकसे (कार्य) साध बाह्य व्याप्ति होती है जबसे निमित्तताका व्यवहार किया जाता है ।

इसी समयको स्पष्ट करते हुए भाषाय नीचेकेने वेदनाभावविनाशानुवीनद्वाराके वकसे है—

एव वि पदार्थमस्तस्य कारणं तन्धि वकस्ते संति बहिरगम्यते बोधे वि बहुबलुभागाभावाद्युपसंग्रहो, अंतरगम्यते बोध घटे बहिरगम्यते बहुबलु संति वि बहुबलुभागाभावाद्युपसंग्रहो ।

अर्थ—उममें भी अन्तरगकारण प्रधान है, क्योंकि उसके उत्कृष्ट होनेपर वहिरग कारणके स्तोक रहने पर भी बहुत अनुभागघात देखा जाता है। तथा अन्तरग कारणके स्तोक होने पर वहिरग कारणके वहुत होते हुए भी बहुत अनुभागघात नहीं उपलब्ध होता।

यह जिनागमका तात्पर्य है, जिससे वस्तुस्वभाव पर सम्यक् प्रकाश पड़ता है। पूर्वमें प्रश्न न० ६ एव उसकी प्रतिशकाओके उत्तर स्वरूप लिखे गये लेखोंमें हमने जिनागमके इसी तात्पर्यको ध्यानमें रखकर निश्चयनय और व्यवहारनयकी अपेक्षा उत्तर दिया था। किन्तु हमें देखकर आश्चर्य हुआ कि निश्चयनय और व्यवहारनयकी अपेक्षासे जिनागममें जो सम्यक् व्यवस्था की गई है उसे गौण कर और व्यवहारनयके विषयको मुख्यकर (निश्चयरूप) मानकर इस प्रतिशका द्वारा यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि कर्मोंने बलात् जीवको बाध रखा है। अपने अभिप्रायकी पुष्टिमें अन्य व्यवहारनयके सूचक प्रमाणोंके साथ समयसारकी 'सम्मत्तपडिणिबद्ध' इत्यादि तीन गाथाएँ उपस्थित कर उनमें आये हुए 'मिच्छत्त, अण्णाण, और कसाय' पदोंका अर्थ प्रतिशकामें मिथ्यात्व द्रव्यकर्म, ज्ञानावरणीय द्रव्यकर्म और चारित्रमोहनीय द्रव्यकर्म किया है किन्तु यहाँ पर इन पदोंका अर्थ मुख्यरूपसे मिथ्यात्वभाव, अज्ञानभाव और कपायभाव लिये गये हैं। इनके निमित्तरूप कर्मोंका यदि ग्रहण हुआ है तो गौणरूपसे ही। पण्डितप्रवर राजमलजोने इन तीन गाथाओंकी टीकामें आये हुए 'सन्न्यस्तव्यमिदं समस्तमपि कम्' (१०६) इस कलशका अर्थ करते हुए 'कर्म' शब्दका अर्थ मुख्यरूपसे जीवके भाव ही किया है। उसकी टीकाका वचन इस प्रकार है—

इसौ छे जो कोई जीव तेने, तत् इद कहता सोई कर्म जो उपर ही कह्यो थो, समस्त अपि कहता जायत छै शुभ क्रियारूप अशुभ क्रियारूप अन्तर्जल्परूप वहिर्जल्परूप इत्यादि। करतूती रूप कर्म कहता क्रिया अथवा ज्ञानावरणादि पुद्गलकौ पिंड अशुद्ध रागादि जीवके परिणाम इसौ कर्म —समय-सारकलश टीका पृ० १११ (सूरत वीर स० २४५७)

यद्यपि निमित्तोंका सम्यक् ज्ञान करानेके लिये आगममें कर्मोंकी मुख्यतासे व्यवहारनय प्रधान कथन वहुलतासे उग्या है इसमें सन्देह नहीं, परन्तु इस जीवके ससारका कारण इसका अपना अपराध ही है ऐसा ज्ञान हुए बिना उसकी अज्ञान, मोह, राग, द्वेषमें अरुचि होकर स्वभावका पुरुषार्थ नहीं हो सकता, इसलिये प्रत्येक ससारी जीवको निमित्तोंके विक्ल्पसे निवृत्त होकर यही निर्णय करना कार्यकारी है—

यदिह भवति रागद्वेषदोषप्रसूति
कतरदपि परेपा दूषण नास्ति तत्र ।
स्वयमयमपराधी तत्र सर्पत्यबोधो
भवतु विदितमस्त यात्वबोधोऽस्मि बोध ॥२२०॥

—समयसार कलश

अर्थ—इस आत्मामें जो रागद्वेषरूप दोषोंको उत्पत्ति होती है उसमें परद्रव्यका कोई भी दोष नहीं है, बल्कि तो स्वयं अपराधी यह अज्ञान ही फैलता है—इस प्रकार विदित हो और अज्ञान अस्त हो जाये, मैं तो ज्ञान हूँ।

आगे चलकर इस प्रतिशकामें अनेक प्रमाणोंसे यह सिद्ध किया गया है कि द्रव्यअप्रतिक्रमण और द्रव्य-अप्रत्याख्यानाका त्याग पहिले हाता है। तथा भाव-अप्रतिक्रमण और भाव-अप्रत्याख्यानाका त्याग बादमें होता

है। इस बातको प्रमाणित करनेके लिये समयसारणी पाया २८१-२८४ २८१ के उत्प्रेष विवे बने हैं। तथा ममृतचन्द्रमुरीजीकी टीका भी दी है। टीकासे यह निष्कर्ष निराका था है कि—

(१) रावडप भादि विद्वत् परिचायोके मुक्ति पानेके लिये प्रतिक्रमय प्रत्याप्तान भादि व्यवहारय प्रतिभाबन्धक है।

(२) भावमुक्तिके लिये पहिले पर पराधीनता त्याग करना जरम आवश्यक है।

योजना निष्कर्ष बंध्याये हो होकर भी एक हो भाव व्यक्त करते हैं। ये इस तात्पर्यको प्रकट करते हैं कि इत्यप्रतिक्रमय और इत्यप्रत्याप्तान मर्त्यन् व्यवाहारय या व्यवहारधारिण या इत्यधारिण मुख्य है।

पर बात ऐसी नहीं है। ममृतचन्द्र मुरीने इसी टीकामें इत्यत्यागके साथ ही भाव-त्याग अब तक बड़ी होता अब तक बीचको पधारिण कर्ता बटाकर भावत्यागको मुख्यताको ही स्वीकार किया है। जिससे यह पुष्टि होता है कि भावप्रतिक्रमय और भावप्रत्याप्तानके साथ जो इत्यप्रतिक्रमय और इत्य-प्रत्याप्तान होता है वही किमपयम मान्य है। टीकाके ये पद्व्य ध्यान देनेयोग्य हैं।

पहिले विभिन्नभूत रूपमें प्रतिक्रमयति प्रत्याप्तये च तद्वैध वैमिथिकभूत भाव प्रतिक्रमयति प्रत्याप्तये च, वरु तु भाव प्रतिक्रमयति प्रत्याप्तये च तथा साक्षात्कर्तव्य स्पष्ट।

अर्थ—जब वह निमित्तभूत इत्यका प्रतिक्रमय तथा प्रत्याप्तान करता है तभी वैमिथिकभूत भावोंका प्रतिक्रमय तथा प्रत्याप्तान करता है, और जब इन भावोंका प्रतिक्रमय तथा प्रत्याप्तान होता है तब वह साक्षात् अकर्ता ही है।

—समयसार पाया २८१ २८४ टीका

प्रतिबंधकमें 'व्यवहारधारिण प्रत्येक ब्रह्ममें बन्धक है' इस प्रतिष्ठा वाक्यके साथ जो तर्क दिए बने हैं वे सम्पूर्ण नहीं हैं, क्योंकि मिथ्याबुद्धि, अमय और ब्रूयित्व अथवा बीच की सुनिचयी (व्यवहारधारिण) के द्वारा वहमिन्न पर पा सकता है, जो मोक्षमार्गकी दृष्टिसे पित्राकर्षणका सहपात्री होनेके कारण मिथ्याधारिण ही मान पाता है। व्यवहार-धारिणता ही उसे कष्ट सज्जे है पर व्यवहारधारिण नहीं।

अहाँ व्यवहारधारिण और निरवयधारिणमें सावक-भाव्यता बटाया है वहाँ तत्त्ववर्धन पूर्वक व्यवहार धारिणको व्यवहारसे सावक ही बताया गया है, मिथ्याधारिणको नहीं। अतः निरवयधारिणके साथ बाह्य धारिणको ही व्यवहारधारिण कहती है, वहाँ निरवयधारिण ही मुख्य है, क्योंकि वह आत्माका वीरपुत्र भाव है।

परमार्थीपति (अ ७ भू १२) में पुण्यपावसायोमें यही व्यक्त किया है। वही अर्थ कि देखा होने पर सुखावार पाणिमें बसनेवाका मुनि अचारी और किन्ही कारण पर छोड़कर अपने बहने-बाका व्यक्ति अनपार मान्य मानया। वही भावार्थ उत्तर सेते हैं कि—

मैव हीना भावमाहारय निरक्षितत्वात्।

मर्त्यत्वं अवार परते भावानार ही अर्थ लिया गया है। ज्ञाने किन्ना है कि—

अव वमजयि च गृही बसन्त्यति तद्व्यावहणगार इति च भवति।

भावानारका त्याग अर्थात् अब अवारके प्रति राजमान्य च रही तब वह चरमें वैद्य हो या अन्यमें वरुण ही अनवार कहा समया।

इस प्रकार विचार करने पर प्रतीत होता है कि जिनागममें सर्वत्र भावचारित्र या निश्चयचारित्रकी ही प्रधानता है, क्योंकि वह मोक्षका साक्षात् हेतु है। उसके होने पर साथमें गुणस्थानपरिपाटीके अनुसार व्यवहारचारित्र होता ही है, उसका निषेध नहीं है। परन्तु ज्ञानीकी सदा स्वरूपरमणकी दृष्टि बनी रहती है, इसलिये मोक्षमार्गमें उसकी मुख्यता है। मोक्षमार्गका तात्पर्य हो यह है। इस प्रतिशकामें प्रसंगवश इसी प्रकारकी सम्बन्धित और भी अनेक चर्चाएँ आई हैं, परन्तु उन सबका समाधान उक्त कथनसे हो जाता है, अतः यहाँ और विस्तार नहीं किया गया है।



तृतीय दौर

: ३ :

शंका ९

मूल प्रश्न—सासारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है ? और किसीसे बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है तो छूटनेका उपाय क्या है ?

प्रतिशका ३

इस मूल प्रश्नके निम्न ४ खण्ड हो सकते हैं.—

(अ) ससारी जीव बद्ध है या मुक्त ?

(आ) यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है ?

(इ) बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ?

(ई) यदि वह बद्ध है तो छूटनेका उपाय क्या है ?

(अ) ससारी जीव बद्ध है या मुक्त ? इस प्रश्नके सम्बन्धमें आपने अपने प्रथम उत्तरमें यह लिखा था कि 'शुद्ध निश्चयनयकी अपेक्षा परम पारिणामिक भावस्वरूप शुद्ध जीवके द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकर्म-का अभाव होनेसे वह सकल दोषोंसे विमुक्त है।' इसके प्रमाणमें नियममार गाथा ४५की टीकाका वाक्य दिया गया। इसका उपर्युक्त प्रश्नसे सम्बन्ध हो नहीं है, क्योंकि परम पारिणामिक भावस्वरूप शुद्ध जीव तीनों कर्मों व सकल दोषोंसे विमुक्त (रहित) है। इसमें न बद्धका कथन है और न मुक्त (वधपूर्वक मुक्त) का कथन है। 'यदि मुक्तसे अबद्धका अभिप्राय लिया जावे तो मात्र अबद्धका उत्तर हुआ, किन्तु फिर भी बद्धके विषयमें तो कोई उत्तर नहीं दिया गया। दूसरे उत्तरमें भी इसके विषयमें कुछ नहीं लिखा गया। आपके इस लिखनेसे यह जीव शुद्ध निश्चय नयकी अपेक्षासे विमुक्त (अबद्ध) है' यह भी सिद्ध हो जाता है

किं व्यवहार नयते यह संसारी जीव बन्ध है वैया किं भो अमृतचक्र गुरिने ककण २९ में कहा है कि 'उत्सव बन्धा न तथा परस्य' अर्थात् यह जीव व्यवहारनयने बन्धा है, निश्चय नयन बन्धा हुआ नहीं है । यह हमको भी दृष्ट है ।

(आ) यदि बन्धा हुआ है तो किन्तु बन्धा हुआ है ?

हमके प्रथम उत्तरमें जानने कहा था कि यह जीव अमृत व्यवहारनयन अपने रायादि भावने बन्धा हुआ है । अमृत व्यवहारनयनकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि बाध इत्यर्थमें तथा औदारिक सरीर आदि भोगमैके साध बन्ध है । इसके परवान् प्रसन्नक बिना पुद्बलनपादिना नयन क्रिया । फिर कहा अमृत निश्चयनयनकी अपेक्षा जीव अज्ञानरूप अमृत भावने आत्मनयने बन्ध है । इसपर हमन यह लिखा था कि रायादिक तो कर्मोदयनयन व्यवहारनयने आत्माके विकारी भाव है जो बंधके कारण होनेसे भावबन्ध रहे जाते हैं उनसे जीवका कर्षणत्वात् स्वात्म-स्वात्मक सम्बन्ध तो है बर्धक विकारी पर्याप्त है । किन्तु स्वार्थके साध बन्ध-बंधकसाध बन्धादि नहीं हो सकत । इसका कारण कोई उत्तर नहीं दिया । इसका अर्थ है कि यह भावको स्वीकृत है ।

(इ) बन्धा हुआ होकर वह परलोक है या नहीं ?

जानने प्रथम उत्तरमें कहा था संसारो ज्ञानमा अमृत निश्चयनयनकी अपेक्षा अपने अज्ञान भावने बन्ध होनेके कारण आत्मनयने परलोक है और अमृत व्यवहारनयनकी अपेक्षा उपचरितकाले कम और भोगमयी अपेक्षा भी परलोकता पटित होती है । इसके सम्बन्धमें हमने आत्मनयनेका कारण ११४ को टीकाका प्रमाण देते हुए यह निश्चय किया था कि ज्ञानमा पीद्बलनयन इत्यर्थमेंके कारण परलोक हो रहा है और उपाधि भाव परलोकता स्वयम् है इसलिये ज्ञानमाके भाव स्वयं परलोकनयन है, ज्ञानमाकी परलोकताके निमित्त नहीं है । इसका भी ज्ञान कोई उत्तर नहीं दिया । इसका अर्थ है कि यह भी स्वीकार है ।

मूक प्रश्नके इन तीनों अध्यायोंके प्रश्नोत्तरोंसे यह स्पष्ट हो जाया है कि इन तीन अध्यायोंके विषयमें हमने और ज्ञानमें कोई भ्रमभेद नहीं है ।

अमृतव्यवहारनयनका अर्थ प्रथम उत्तरमें है ।

जानने इसी प्रश्नके अपने द्वितीय उत्तरमें प्रथम अमृतव्यवहारनयनका अर्थ इस प्रकार किया है— एक इत्येके पुन-वर्गको अन्य इत्येका अज्ञान यह अमृत व्यवहारनयन है । किन्तु प्रथम उत्तरमें यह कहा था— अमृत व्यवहारनयनकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि बाध इत्यर्थमें तथा औदारिक सरीरादि भोगमैके साध बन्धा है । अर्थात् जो भिन्न वस्तुबोका परलोक सम्बन्ध अमृत व्यवहारनयनका विषय है । इसी अर्थको जानने आठवें प्रश्नके प्रथम उत्तरमें इन अध्यायों द्वारा किया है— 'ये या बोधे अधिक इत्यादि और उनको पर्याप्तोम को सम्बन्ध होता है वह अमृतव्यवहार है । इस प्रकार ज्ञानके द्वारा एक ही प्रश्नके दो उत्तरोंमें अमृत व्यवहारनयनके दो अर्थ बने हैं । किन्तु यहाँ पर बंधक प्रकरण है और बंध की मित वस्तुबोके होता है । कतः इन प्रश्नोंमें 'मिथ्यवस्तुविषयोऽमृतव्यवहारः' अर्थात् मिथ्य वस्तु विषयका विषय हो वह अमृत व्यवहारनयन है वह अर्थ अपेक्षी है । दूसरे वह अर्थ आध्यात्मिक बुद्धि है और 'स्वात्मिकी विज्ञान' यह अर्थ भी आध्यात्मिक बुद्धि है । कतः दोनों अध्याय अध्यात्मबुद्धिबोके सेने चाहिये । अब निश्चयनयन अर्थ अज्ञाननयनकी अपेक्षासे बह्य किया जा रहा है तो व्यवहारनयनका अर्थ भी अध्यात्मनयन-भावा सेना चाहिये ।

चीजे गण्डमें यह प्रश्न शेष रह गया कि छूटनेका उपाय क्या है ? इसका उत्तर भी बहुत मग्न था कि 'सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चरित्र' छूटनेका उपाय है । किन्तु यह उत्तर न देकर प्रथम उत्तरमें यह लिखकर कि व्यवहारधर्ममे जोर छूट नहीं सकता, व्यवहारधर्मका सत्या निषेध करना प्रारम्भ कर दिया । आपका ऐसा करना अप्रासंगिक था, क्योंकि निश्चय व व्यवहारधर्मसम्बन्धी स्वतन्त्र प्रश्न न० ४ है । फिर भी हमको इस पर लिखना पड़ा । अत्र द्वितीय उत्तरमें आपने निश्चय व्यवहारधर्मके साथ साथ प्रेरकनिमित्त तथा नियतिके नवीन प्रसंग उपस्थित कर दिये । यद्यपि निमित्तके लिये स्वतन्त्र प्रश्न न० ६ तथा नियतिके लिये स्वतन्त्र प्रश्न न० ५ हैं । फिर भी उत्तरोंमें अप्रासंगिक कथनोसे चर्चा जटिल बन जाती है और उलझन पैदा हो जाती है ।

यह तो मुनिदिशत है कि व्यवहारधर्म साधन और निश्चयधर्म माध्य है । श्री कुन्दकुन्द भगवान्ने समयमार, प्रवचनमार, पचास्तिकाय आदि ग्रन्थोंमें तथा श्री अमृतचन्द्रसूरि व श्री जयसेन आचार्यने श्री समयमार, श्री प्रवचनमार व श्री पचास्तिकायकी टीकाओंमें तथा श्री नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीने द्रव्यमग्रहमें, श्री ब्रह्मदत्तसूरिने बृहद्द्रव्यसंग्रहकी टीकाओं तथा अन्य आचार्योंने भी भिन्न-भिन्न ग्रन्थोंमें यह कथन किया है कि व्यवहारधर्म तोय या स्वर्णपाषाण है और निश्चयधर्म तोयफल अथवा स्वर्ण है । इसका विस्तार-पूर्वक विवेचन प्रश्न न० ४ के प्रपत्र २में हो चुका है जिसमें बृहद्द्रव्यसंग्रह गाथा १३ की टीकाका प्रमाण देते हुए यह भी बतलाया गया है—जो निश्चय-व्यवहारको साध्य-मात्रकभावमे मानता है वह सम्प्रदृष्टि है अर्थात् जो निश्चय-व्यवहारको साध्य-माध्यकभावसे नहीं मानता वह मिथ्यादृष्टि है । इस सम्बन्धमें सब प्रमाण प्रश्न न० ४ में दिये जा चुके हैं । उनको पुन लिखकर उत्तरका कलेवर बढ़ानेसे कुछ लाभ नहीं है । मात्र एक प्राचीन गाथा दी जाती है—

जह् जिणमया पवज्जह ता मा व्यवहारणिच्छण्ण सुयह ।

एण्ण विणा छिज्जह तित्थ अण्णेण उण तच्च ॥

—समयसार गाथा १२ की टीका

अर्थ—हे भव्य जीवो ! यदि तुम जिन मतका प्रवर्तन करना चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनोंको मत छोड़ो, क्योंकि व्यवहारनयके बिना तो तीर्थ (साधन)का नाश हो जायगा, निश्चयके बिना तत्त्व (माध्य)का नाश हो जायगा ।

इतना स्पष्ट आगम होने पर भी आप लिखते हैं—'निश्चय रत्नत्रयस्वरूप जितनी विशुद्धि प्रगट होती जाती है उसके अनुपातमें उससे बाह्यमें द्रव्यकर्मका अभाव होता हुआ व्यवहारधर्मकी भी प्राप्ति होती जाती है ।' आपका यह लिखना आगमविरुद्ध है । प्रथम तो द्रव्य कर्मोदयके अभावमें अन्तरंग विशुद्धता प्रगट होती है, क्योंकि मलिनताका कारण द्रव्यकर्मोदय है और कारणके अभावमें कार्यका भी अभाव हो जाता है । जैसे दीपकके अभावमें प्रकाशका भी अभाव हो जाता है इसी प्रकार द्रव्यकर्मोदयके अभावमें मलिनताका अभाव हो जानेसे विशुद्धता प्रगट हो जाती है । जिस प्रकार प्रकाशका अभाव दीपकके अभावका ज्ञापक तो है, क्योंकि दीपक और प्रकाशमें अविनाभाविसम्बन्ध है, किन्तु कारण नहीं है उसी प्रकार अन्तरंग विशुद्धता कर्मोदयके अभावका ज्ञापक तो है, किन्तु प्रकट कारण नहीं है । जैसे-जैसे कमपटलोका अभाव होता जाता है वैसे वैसे ही अप्रकट सम्यग्दर्शनादि रत्नसमूह होता जाता है (धवल १ पृ० ४२) प्रथमोपशम सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिका क्या क्रम है, जिनको इसका ज्ञान है वे भलिभाँति जानते हैं

कि मिथ्यात्वोत्थयमें अनित्यनिरूपण काष्ठमें प्रथम स्थितिके और द्वितीय स्थितिके मध्यके वर्धमोहनीय निषेकोका जमाव हो जानेसे अन्तरायायमें अस्तमोहनीयका इष्ट्य नहीं रहता और द्वितीय स्थितिके वर्धमोहनीय कर्मका उपपन्न हो जानेसे प्रथम स्थितिकाष्ठके समाप्त होनेपर प्रथमोपपन्न सम्प्रत्यक्ष प्रपट हो जाता है क्योंकि वही पर वर्धमोहनीयका जमाव पाड़े हो हो चुका था (अस्मिन्मार्) दूसरे उपपन्न पाषाणके विरुद्ध निरवयव रत्नवयवको साधन और व्यवहार रत्नवयवको साम्य वृत्तमान है। अतः आत्मनिर्वह कायकारणमात्रको विरुद्धमरुति कहते हैं यहो मत्तमेवका अरण्य है।

दूसरे उत्तरमें 'निश्चयनयकी अपेक्षा विचार करनेपर भी स्वयं जाने अपराधके कारण बड़ है, अतः किसीने बचाव भी न रखा है और उसके कारण वह बँध रहा हो ऐसा नहीं है। आपका ऐसा कथन आत्मनिर्वह है, क्योंकि निश्चयनयकी बुद्धिमें आत्मा बड़ नहीं है। वैसे कि समसंसार माया १४ में टीकामें भी अनुपपन्न आत्मनिर्वह है—जोव और पुनःकर्मको एक वयव पर्यायनेसे देखनेपर हममें अत्यन्त भिन्नताका जमाव है इसलिये बीजमें कर्म बड़स्पृष्ट है, ऐसा व्यवहारनयका पक्ष है। बीजको तथा पुनःकर्मके अलग इष्ट्यनेसे देखनेपर हममें अत्यन्त भिन्नता है, इसलिये बीजमें कर्म बड़स्पृष्ट है यह निश्चयनयका पक्ष है। इसीको कर्ता कर्माधिकार कहकर न २५ में इन धर्मोंमें कहा है—'एकस्व वज्रो न तथा परस्व अर्थात् व्यवहारनयकी अपेक्षा आत्मा बड़ है, निश्चयनयकी अपेक्षा आत्मा बड़ नहीं है। क्योंकि निश्चयनयका निश्चय हो इष्ट्योका या हो इष्ट्योकी पर्यायोका सम्बन्ध नहीं है और वैसेके बीजके बँधकी उपाधि नहीं बनती वैसे कहा भी है—'एक एकस्व पुनःपाषाणवृत्तचरनिक्षारवैक्योऽनुपपत्तेः। —समसंसार गाथा १३ टीका

आत्म निर्वहते है—अनुपपन्न व्यवहारनयकी अपेक्षा उसके वर अपराधको आत्मावरणादि कर्मोंपर आरोपित कर वह कहा जाता है कि आत्मावरणादि कर्मोंके कारण वह बड़ है। अनुपपन्न व्यवहारनयकी अपेक्षा भीव आत्मावरणादि कर्मोंसे बड़ है यह बात उत्तरार्थ है किन्तु आपने इस उत्तर उत्तर कथनको टोड़-मटोड़कर आरोपित आदि धर्मोंके प्रयोग द्वारा अत्यन्त तथा अतिरिक्त बलके प्रयास किया है जो बीजनीक नहीं है। व्यवहार और निश्चय हो नय है और अत्यन्तका उपवेश को इन को नया द्वारा हुआ है। सोनी ही नयाव विषय अपनी अपनी नयनी बुद्धिसे उत्तरार्थ है। किन्तु एक नयकी बुद्धिमें दूसरे नयका विषय न होनेसे वह दूसरे नयके विषयको अनुवार्थ कहा जाता है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि दूसरे नयका विषय आकाशके पुष्पके समान धर्षका अत्यन्तार्थ है। इसी बातको भी अनुपपन्न सुवि समसंसार गाथा १४ में इन धर्मों द्वारा प्रकट करते हैं—अर्थात् काष्ठके बँधे हुए आत्माका पुनःकर्मोंसे बँधने-स्वस्थित होनेका अवस्थासे अनुपपन्न करनेपर बड़स्पृष्टता मूलार्थ है—उत्तरार्थ है, तथापि पुनःकर्मोंके किंचित् मान की स्वस्थित न होने योग्य आत्मनिर्वह स्वभावके धर्मीय आकर अनुपपन्न करने पर बड़स्पृष्टता अनुवार्थ है—अत्यन्तार्थ है। अर्थात् बीजकी एक ही बँध अवस्थाको व्यवहार और निश्चय को मिश्र-मिश्र बुद्धिसे देखने पर उत्तरार्थ और अत्यन्तार्थ विचारों से ही है। इसका यह अर्थ नहीं है कि व्यवहारनय अत्यन्तार्थ है या व्यवहार नयका विषय धर्षका अत्यन्तार्थ है। 'जोव आत्मावरणादि कर्मोंसे बड़ है वह बड़ व्यवहारनयकी बुद्धिसे उत्तरार्थ है तो उसमें जो आरोपित धर्मों का प्रयोग हुआ है वह विपरीत मात्तताके कारण हुआ है। जो धर्मोक्तार्थिक पृ १११ पर भी कहा है—

उत्तरं व्यवहारनयसमाधायै कथकारणमात्रां विद्वान्मात्रां संयोग-समावायानिश्चयवैक्योऽतिरिक्तव्यवहारमात्रिकः एव न पुनः कथ्यतातोपि' सव्याप्यवयवत्वात्।

अर्थात् व्यवहारनयसे जो पक्षोंमें रहनीवाला कार्य-कारणमात्र परमात्र है, कथनार्थिक नहीं तथा धर्षका निर्दोष है।

अन्य प्रश्नोंके उत्तरमें आपने भी व्यवहारनयके विषयको सत्यार्थ माना है ।

‘मोहनीय आदि द्रव्यकर्माका क्षय होता है तत्र विकारका निमित्त कारण हट जानेसे आत्माके राग-द्वेष आदि नैमित्तिकभाव दूर हो जाते हैं, व ‘कर्म, रागद्वेष आदि आत्माके विभावभावोंके प्रेरक निमित्त कारण हैं और रागद्वेष आदि आत्माके विकृत भाव मोहनीय आदि द्रव्यकर्मके प्रेरक निमित्त कारण हैं ।’ इन दोनों कथनोंको आप परस्पर विरुद्ध बतलाते हैं । किन्तु इन दोनों कथनामें कोई विरुद्धता नहीं है । जिस प्रकारका जितने अनुभागको लिये घातिया कर्मों का उदय होता है उसके अनुरूप आत्माके परिणाम अवश्य होते हैं । इसका सविस्तर कथन प्रथम प्रश्नके द्वितीय प्रपञ्चमें हम कर चुके हैं । सूक्ष्ममाप्सगय गुणस्थानवर्ती क्षयक-श्रेणीवाले जीवके परिणाम बहुत विशुद्ध होते हैं और उदयागत मोहनीय कर्मों की शक्ति अनिसूक्ष्म होती है, किन्तु उस सूक्ष्म लोभके अनुरूप आत्माके परिणाम होते हैं उदयागत घातिया कर्मों के अनुरूप आत्माके परिणाम होते हैं, इसलिये कर्मों को प्रेरक कारण कहा है । सहाकारी कारणोंके सम्बन्ध सहित राग-द्वेषरूप आत्मापरिणामसे कर्मवत् होता है अतः आत्मपरिणाम कर्मवत्के कारण है । कहा भी है—

प्रेर्यते कर्म जीवेन जीव प्रेर्यते कर्मणा ।

एतया प्रेरको नान्यो ना-नाविक्रममानयो ॥ १०६ ॥

—उपासकव्ययन पृ० २९ ज्ञानपीठ बनारस अध्याय यशस्तिलकचम्पू

अर्थ—जीव कर्मको प्रेरित करता है और कर्म जीवको प्रेरित करता है । इन दोनोंका सम्बन्ध नोका और नाविक्रके समान है । कोई तीसरा इन दोनोंका प्रेरक नहीं ।

बलेनाय कारण कर्म विशुद्धे स्वयमात्मनि ।

नोष्णमस्य स्वतः किन्तु तदीयं बह्निश्चयम् ॥ २४७ ॥ —उपासकाव्ययन

अर्थ—आत्मा स्वयं विशुद्ध है और कर्म उसके बलेशका कारण है । जैसे जल स्वयं गर्म नहीं होता, किन्तु आगके सम्बन्धसे उसमें गर्मी आ जाती है ।

कर्मोदय बलेश (रागद्वेष मोह) का कारण है । कर्मोंका क्षय हो जानेपर अर्थात् कारणका अभाव हो जाने पर रागद्वेषादि कार्यका भी अभाव हो जाता है । मोक्षशास्त्र अध्याय १० प्रथम सूत्रमें भी इसी प्रकार कहा है । जब दोनों कथन आगमानुकूल हैं तब उनमें परस्पर विरोध आपको कैसे दृष्टिगोचर हो गया ।

जिस निमित्तके अनुरूप काय हो वह प्रेरक निमित्त है । न मालूम आपको यह कैसा ज्ञात हो गया कि जो निमित्त बलात् कायके स्वकालको छोड़कर आगे-पीछे पर द्रव्यमें उत्पन्न करता हो वह प्रेरक निमित्त है ।

स्वकालका अर्थ परिणमन है, क्योंकि प्रत्येक द्रव्य अपने स्वभावमें प्रतिक्षण परिणमन करना रहता है । यह लक्षण सब द्रव्योंमें घटित हो जाता है, इसलिये यह उनका स्वकाल है । इसी प्रकार श्रीमान् ८० फूलचन्द्रजीने भी पञ्चाव्यायी पृ० ६५ के विशेषाद्यमें कहा है—

स्वकालका अर्थ ग्रहण होनेसे उसका अर्थ परिणमन लिया गया है । जितने भी पदार्थ हैं वे यद्यपि सदा ही परिणमनशील हैं तथापि इस परिणमनकी धारामें एकरूपता बनी रहती है, जीविका अजीव हो जाय, या अजीवका जीव हो जाय ऐसा कभी नहीं होता ।

स्वकालके इस लक्षण द्वारा आगे पीछेका प्रश्न ही नहीं उठता । दूसरे आप भी जानते हैं और प्रत्यक्ष अनुभवमें भी आता है कि विकारी पर्यायोंका कोई काल सर्वथा नियत नहीं है । जिस समय उभय (अंतरंग-

अर्थ—कभी जीव बलवान् होता है तो कभी कर्म बलवान् हो जाता है। इस तरह जीव और कर्मों का अनादिसे वैर चला आ रहा है। इससे भी यह स्पष्ट हो जाता है कि सदाकाल कर्मोदय एक प्रकारका नहीं रहता, इसलिये जब जीव बलवान् होता है तब जीव अपना हित चाहता है जैसा कि श्लोपदेश गाथा ३१ में कहा है—

जीवो जीवहितस्पृहः ।

स्वत्वप्रभावभूयस्त्वे स्वार्थं वो वा न वाञ्छति ॥

अर्थात् जीव, जीवका हित चाहता है। सो ठीक हो है, अपने प्रभावके बढ़ने पर अपने स्वार्थको कौन नहीं चाहता। अर्थात् जीवके बलवान् हो जाने पर जीव अपना अनन्तसुखरूपी हित करता है।

इन आगमप्रमाणोंसे सिद्ध हो जाता है कि कर्मको प्रेरक निमित्तकारण मानने पर भी मोक्षरूपी पुरुषायमें कोई कठिनाई नहीं आती।

‘प्रेर्यमाणा पुद्गला’ का जो वाच्य अर्थ है वह हो जिनागममें इष्ट है, क्योंकि शब्दोका और अर्थका परस्पर वाच्य-वाचकसम्बन्ध है। इस सम्बन्धको स्वीकार न करके शब्दोका यदि अपनी इच्छा अनुसार अर्थ किया जायगा तो सब विप्लव हो जायगा, मसलमें कोई व्यवस्था न रहेगी। ‘प्रेर्यमाणा,’ शब्दसे यदि आचार्योंको प्रेरक अर्थका बोध कराना इष्ट नहीं था तो वे अन्य शब्दका प्रयोग कर सकते थे। अतः आपका यह लिखना ‘आगममें प्रेर्यमाणा पुद्गला’ इत्यादि वचन पढ़कर प्रेरक कारण स्वीकार करना अन्य बात है पर उसका जिनागममें क्या जय इष्ट है इसे समझ कर सम्यक् निर्णयपर पहुँचना अन्य बात है। ठीक नहीं है, क्योंकि स्वइच्छा अनुसार अर्थका अनर्थ करके अपनी गलत मान्यताको पुष्ट करना उचित नहीं है।

आपने जो समयसार गाथा ११६ का टीकार्य उद्धृत किया है उससे यह सिद्ध नहीं होता कि जीव परिणाम निमित्त बिना ही पुद्गल द्रव्य कर्मभावरूप परिणम जाता है। उसमें तो मात्र उन अन्य मत्तोंका खण्डन किया है जो द्रव्यको सर्वथा अपरिणामी अर्थात् नित्य कूटस्थ मानते हैं। यदि आपके अभिप्रायानुसार यह मान लिया जावे कि आत्मपरिणाम निमित्त बिना पुद्गल कर्मभावरूप परिणम जाता है तो समयसार गाथा ८०-८१ से विरोध आ जायगा जिसमें ‘जीवपरिणामहेतु’ शब्द है।

‘करता है, परिणामाता है, उत्पन्न करता है, ग्रहण करता है, त्यागता है, बौधता है, प्रेरता है’ इत्यादि शब्दों द्वारा आगममें प्रायः प्रेरकनिमित्तको सामर्थ्यको प्रकट किया है। स्वकालका उत्तर ऊपर दिया जा चुका है। समयसार गाथा १०७ व उसकी टीकासे स्पष्ट है कि वह गाथा निमित्तकारणकी अपेक्षासे नहीं लिखी गई, किन्तु उपादानकी अपेक्षासे लिखी गई है। जैसा कि टीकामें ‘व्याप्यव्यापक’ शब्दसे स्पष्ट है। इससे प्रेरक निमित्तकर्ताका खण्डन नहीं होता। निमित्तकर्ताको आपने स्वयं प्रश्न न० १ व प्रश्न न० १६ के उत्तरमें स्वीकार भी किया है।

श्लोकवार्तिक पृ० ४१० का कथन प्रेरक निमित्तकारणके विषयमें नहीं है, किन्तु धर्मादि द्रव्योंके विषयमें है जो अप्रेरक हैं। दूसरे निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध निश्चयनयका विषय नहीं है, किन्तु व्यवहारनयका विषय है, क्योंकि दो या दोसे अधिक भिन्न वस्तुओंका परस्पर सम्बन्ध व्यवहारनयका विषय है। जैसा कि ‘भिन्नवस्तुविषयोऽसद्भूतव्यवहारः’ आलापपद्धतिमें कहा है और आपने भी इसी प्रश्नके प्रथम उत्तरमें माना है। इसीलिये श्री श्लोकवार्तिक पृ० ४१० पर यह स्पष्ट लिख दिया है कि ‘व्यवहारनयकी अपेक्षासे विचार करने पर ही उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।’ और पृ० १५१ पर भी लिखा है—‘व्यवहारनयका

आयम करने पर कार्य-कारणभाव से प्रभावित रहनेवाला भाव विज्ञ होता है। यह वास्तविक है। कात्मिक नहीं है। सर्वथा निर्दोष है।

पृष्ठ ५९ पृ १६२ में पुरुषदेव हास्य रति तथा देवपति समयपुरप्रवर्तमान आदि ११ धुन-नामधर्म व उत्सवगोत्र कर्मोंका उत्कृष्ट स्थितिबंध इस कोड़ाकोड़ी साधारण बतकाया है। और पृष्ठ १८ में नपुंसकदेव धरति धोक अय पुण्या तथा नरकनति तिमिरनति प्रशिक्षणानि पथेक्षिपनानि आदि नामधर्मको प्रकृतियोका व गोत्रगोत्रना उत्कृष्ट स्थितिबंध बीच कोड़ाकोड़ी साधारण कहा है। इसपर प्रश्न स्वाभाविक है कि नोकपात्र नामधर्म व दोषकी उत्तर प्रकृतियोका उत्कृष्ट स्थितिबंध एक समान होना चाहिये यह विनिश्चय क्यों? इसका उत्तर भी श्रीरघुनाथजीने पृ १६४ में दिया है। उक्त साधारण यह है कि—

(१) धुन १६ की प्रकृतियाकी अपेक्षा धुन १८ की प्रकृतिमें विधेयता है, इसलिये इनके उत्कृष्ट स्थितिबंधमें अंतर है।

(२) सभी कार्य एकाग्रते बाह्य बर्ण (कारण) की अपेक्षा करके हो नहीं उत्पन्न होते। इसलिये कहीं पर भी अंतरण कारणके ही (उत्पन्न कारणके समान) कार्यको उत्पत्ति होती है। ऐसा निश्चय करना चाहिये।

यहाँ पर साक्षात्-आत्मके बीचसे बोझी उत्पत्तिका विवेक करनेसे भी यह ही अभिप्राय होता है कि अंतरण कारणके ही अर्थात् उत्पन्नकारणके समान ही कार्यको उत्पत्ति होती है, क्योंकि

उत्पन्नकारणकारणकारण कार्य उत्पत्ति उत्पन्न।

अर्थात् उत्पन्नकारणके समस्त कार्यको उत्पत्ति होती है। ऐसा आचमना वचन है। मं ९में 'पुष्पलये' कथ्य पर ध्यान देनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि इस मं २ में उनकी आत्मताका विवेक किया गया है जो उत्पन्नकी स्थिति बिना ही मात्र निमित्तकारणके बर्णकी उत्पत्ति मानते हैं। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि निमित्तकारणके बिना ही कार्यको उत्पत्ति हो जायगी। 'पुष्पलये' शब्दके प्रयोगसे कोई आश्चर्यकता नहीं। यद्यपि कार्य उत्पन्नके समस्त होता है तथापि ऐसा भी नहीं है—उत्तर बाह्य कारणोंका प्रभाव व प्रकटा हो। बड़े बड़ी चीज होनेपर भी धूमिली विपरीततासे निष्पत्ति (फल)की विपरीतता होती है। अर्थात् भूमिमें बड़ी बीजका अल्प अन्न उत्पन्न होता है और खराब भूमिमें बड़ी अन्न खराब हो जाता है या अन्न उत्पन्न ही नहीं होता (प्रकृतिसार वाचा २६५ की टीका)। इसी प्रकार वर्षाका जब एक ही प्रकृति है, किन्तु नीचके जलके समस्तसे यह फल उत्पन्न परिणाम आता है और इसके समस्तसे यह मनुष्य उत्पन्न परिणाम आता है। इस प्रकारके अनेको बुद्धिमान आपसमें बिने पने हैं और प्रत्येक को अनुभवमें आते हैं। एक प्रकार वचन पृ ५९ पृ १६४ में निमित्तकारणका अर्थन नहीं होता मात्र इतना विज्ञ होता है कि उत्पन्नके समस्त कार्य होता है। जोहो जोहो सामान्य बनते और सुवर्णसे सुवर्णके सामान्य बनते यह तो नियम है। किन्तु अमुक समय अमुक ही सामान्य बनना ऐसा कोई नियम नहीं है। क्योंकि कार्यको उत्पत्ति अंतरण और अंतरण निमित्ताधीन है ऐसा वस्तुस्थिति है। (स्वर्णसूची ६)। अतः यह किन्तु धर्म कावको उत्पत्ति मात्र अंतरण कारणके ही होती है। एकाग्र विमलताका अंतरण तथा आयम व प्रत्यक्षिकता है तथा स्वचलन बाधित भी है। क्योंकि आपने प्रश्न नं ११ के प्रथम उत्तरमें स्वभाव पर्यायमें नाशवि नाशकार निमित्त तथा विकारी पर्यायमें विधेय निमित्त स्वीकार किये हैं। इसी प्रकार अन्य प्रश्नोंके उत्तरमें भी आपने अंतरण और

बहिरग दोनो कारणोंसे ही कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार की है। प्रश्न न० १ के द्वितीय उत्तरमें आपने स्वयं लिखा है—‘ऐसा नियम है कि प्रत्येक द्रव्यके किसी भी कार्यके पृथक् उपादान कारणके समान उसके स्वतंत्र एक या एकसे अधिक निमित्तकारण भी होते हैं। इमोका नाम कारवसाकत्य है। और इसीलिये जिन आगममें सर्वत्र यह स्वीकार किया गया है कि उभय निमित्तसे कार्यकी उत्पत्ति होती है।’

आपने धवल पृ० १२ पृ० ३६ की कुछ पक्तियोंको उद्धृत करते हुए यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि अतरग कारण प्रधान है। यदि वह पूर्ण प्रकरण दे दिया गया होता तो यह स्पष्ट हो जाता कि अतरग कारणसे क्या प्रयोजन है। अब प्रश्न यह रह जाता है कि सर्वत्र अतरग कारण प्रधान है या इस विवक्षित स्थलपर प्रधान है? सर्वप्रथम विवक्षित स्थलकी भीमासा की जाती है। पृ० ३५ सूत्र ४६ में यह कहा गया है कि ‘भावकी अपेक्षा नामकर्मकी जघन्य वेदना अनन्तगुणी है ॥४६॥’ इसके पश्चात् सूत्र ४७में यह कहा गया है कि ‘उससे (नामकर्मकी जघन्य वेदनासे) वेदनीयकर्मकी जघन्य वेदना अनन्तगुणी है ॥४७॥ वेदनीय-कर्मकी जघन्य वेदना चौदहवें गुणस्यानके अन्तिम समयमें होती है। जिसके असाता वेदनीयका उदय होनेके कारण साता वेदनीयका द्विचरम समयमें क्षय हो गया है और चरम समयमें मात्र असातावेदनीय रह गई है। और नामकर्मका जघन्य अनुभाग, हृतसमुत्पत्तिक कमवाले सूक्ष्म निगोदिया जीवके होता है। इसपर यह शका हुई कि वेदनीय कर्म (असाता वेदनीयकर्म) का अनुभाग क्षपक्श्रेणीमें रूखात हजार अनुभाग काण्डकघातों-के द्वारा प्राप्त हो चुका है, इसलिये जो चिरतन अनुभागकी अपेक्षा अनन्तगुणा हीन होता हुआ अयोगकेवलीके अन्तिम समयमें एक निपेका अवलवन लेकर स्थित है वह भला जो क्षपक्श्रेणीमें घातको नहीं प्राप्त हुआ है और जो ससारी जीवोंके काण्डकघातोंके द्वारा अपने उत्कृष्टकी अपेक्षा अनन्तगुणा हीन है, ऐसे नामकर्मके अनुभागसे अनन्तगुणा कैसे हो सकता है? इसका उत्तर देते हुए श्री वीरसेन स्वामी लिखते हैं—यह कोई दोष नहीं है, क्योंकि केवल अकपाय परिणाम ही अनुभागघातका कारण नहीं है (अर्थात् कर्मोंकी फलदानशक्तिके घातका कारण नहीं है)। किन्तु प्रकृतिगत शक्तिकी अपेक्षा रखनेवाला परिणाम अनुभागघातका कारण है। उसमें भी अतरग कारण प्रधान है, उसके उत्कृष्ट होनेपर बहिरग कारणके स्तोक रहनेपर भी अनुभागघात बहुत देखा जाता है तथा अतरगके स्तोक रहनेपर बहिरग कारणके बहुत होते हुए भी अनुभागघात बहुत नहीं होता।’ यहाँ पर यह विचार करना है कि अतरग कारण कौन है ‘अकपाय परिणाम’ या प्रकृतिगत शक्तिकी अपेक्षा रखनेवाला परिणाम। अकपाय परिणाम तो जीवका है और ‘प्रकृतिगत शक्तिकी अपेक्षा रखनेवाला परिणाम’ पुद्गलका है। यहाँपर पुद्गल परिणामको अतरग परिणामसे ग्रहण किया है और जीव-परिणामको बहिरग कारण ग्रहण किया है। जो मात्र आत्मपरिणामसे मोक्ष मानते हैं उनके लिये यह विचारणीय हो जाता है कि द्रव्यकर्मकी शक्ति भी अपेक्षित है, मात्र अकपाय परिणामसे ही कर्मोंका घात संभव नहीं है।

इसी धवल पुस्तक १२ में सहकारी कारणोंकी प्रधानता स्वीकार की गई है—

‘शक्रा—एक परिणाम भिन्न कार्योंको करनेवाला कैसे होता है? नहीं, ‘क्योंकि, सहकारी कारणोंके सम्बन्ध भेदसे उसके भिन्न कार्योंके करनेमें कोई विरोध नहीं है।’—पृ० ४५३।

‘शक्रा—एक सक्लेशसे असख्यात लोकप्रमाण अनुभागसम्बन्धी छह स्थानोंका बन्ध कैसे बन सकता है?

उत्तर—यह कोई दोष नहीं, क्योंकि, अनुभागबन्धाध्यवसानोंके असख्यात लोकप्रमाण छह स्थानोंसे सहित सहकारी कारणके भेदके कारण, एक ही सक्लेशमें सहकारी कारणोंके भेदोंकी सख्याके बराबर अनुभाग स्थानोंके बन्धमें कोई विरोध नहीं आता।’—पृ० ३८०।

अर्थस्मात् कोकमान उत्तर (बहिरंब) कारणको सहायतापुन उत्पन्न अन्तिम एक विमुक्ति द्वारा जानेवाले अनुमानक स्थान अर्थस्मात् कोकमान है।—यु १२ ।

इसी वेदनाभावविधानामुपेयकारके इन तीन कथनास यह सिद्ध हो गया कि बाह्य सहायता कारणको येवसे एक ही परिणामसे ज्ञान प्रकरका अनुभावबन्ध होता है। अर्थात् मान सहकारी कारणोंके येवसे अनुमानबन्धमें अन्तर पड़ जाता है। यही पर सहायता कारणकी प्रमाणता है। इस विषयमें एकान्त नियम नहीं किन्तु धनैकान्त है। कहीं पर अन्तरय कारणकी प्रमाणता होती है ठा कहीं पर सहकारी कारणोंकी प्रमाणता होती है।

सहकारी कारणोंकी प्रमाणताको स्पष्ट करते हुए श्री बीरसेन स्वामी बरह पु १ संवत्समानुसंगेयप्रार पुन १२१ की टीका में लिखते हैं—

‘मग्य संघम ही मन पवचस्यकी उत्पत्तिम कारण नहीं है किन्तु भग्न भी मन पवचस्यकी उत्पत्तिके कारण हैं। इसकिप उन दूसरे हेतुओंके ब रहनेसे समस्त भवतोंके मन पवचस्य उत्पन्न नहीं होता है। वे दूसरे कोवसे कारण हैं ? विशेष जातिके इन्द्र, क्षेत्र कर्मादि भग्न कारण हैं जिनके बिना संघर्षों के मन पवचस्य उत्पन्न नहीं होता है।

इस प्रकार ‘मग्य उपाधम कारणसे ही कर्मकी उत्पत्ति हो जाती है और बाह्य कारण अकिंचित्कर है। इस एकान्त मान्यताका इन आशय प्रमाणसे स्पष्ट हो जाता है।

प्रश्न नं ६ के उत्तरको वेदना तो यथास्थान को वा चुकी है। आपने यह लिखा है कि व्यवहारके विषयको निश्चयमग्य मानकर उत्तर दिये गये हैं। इसमें यदि ‘निश्चय’ से अभिप्राय वास्तव्यम है तो इसको इष्ट है। यदि अभिप्राय निश्चयमग्य है, तो आपने निश्चयमग्यके स्वरूप पर वृद्धि नहीं की। निश्चयमग्यकी वृद्धिमें न बंध है, न मोक्ष है। बन्ध तो व्यवहारमग्यका विषय है। आप बन्धको भी निश्चयमग्यका विषय बनाकर बाह्य कारणको कोव करता चढ़ते हैं। को कि आपमें और प्रवचसे विरुद्ध है।

समवहारकी ‘सम्मत्तवचिनिषय’ इत्यादि टीप वाचाओंमें सिष्कट अण्वात् और कयाच’ का अभिप्राय इत्यर्थमें है, वही कि इन तीन वाचाओंकी उत्पत्तिजा टीका तथा कथन ११ से स्पष्ट है। उत्पत्तिक इत प्रकार है—

कम्यो मोक्षहेतुतिरोवाचिमावर्त्त इत्यर्थः ।

अथ—आये कर्मजा मोक्षके कारणभूत सम्मत्तवचिनिषय-वाचिरोका तिरोवाचिपन विवक्षते है।—

बुद्धी टीकाकी उत्पत्तिजा—

अथ पूर्व मोक्षहेतुभूतानां सम्मत्तवचिनिषयानाम्पि सिष्कटाणाम्पि अण्वात् सवर्तति कथितम् । इत्यादीं उपपन्नधारभूतो गुणौ बीजो सिष्कटत्वविक्रमणा प्रपञ्चयत इति प्रकटीकरोति ।

अर्थात् पूर्व वाचा १६ में ‘सम्मत्तवचिनिषय कम्यवृत्त अण्वात्’ (इसको जाननेवाला और देखनेवाला है तो भी कर्मकी दृष्टि वाच्यमग्य है) पक्षके द्वारा यह बताया जा चुका है कि मोक्षके कारण सम्मत्तवचिनिषय जीवभुज विषयात्वात्वादि कर्मके द्वारा वाच्यमग्य है। अब इन पुत्रोंका वाचाभूत बुद्धी बीज सिष्कटात्वादि कर्मके द्वारा वाच्यमग्य है। इस बातकी प्रकट करते हैं। इन तीनों वाचाओंकी टीकायें भी अन्तेन आचार्य लिखते हैं—

सुमाह्वयमवीचककम्यवृत्तापारकं लब्धत्वादेवेतिवर्ति बाह्यमाह्वयमग्य मोक्षकारणं न भवति ।

अर्थात् — शुभाशुभ मन-वचन-कायका व्यापार तथा उस व्यापारमें उपाजित शुभाशुभ कम मोक्षके कारण नहीं होते ।

शुभाशुभ मन-वचन-काययोगके द्वारा शुभाशुभ द्रव्यकर्मका आसार होता है ऐसा तत्त्वार्थसूत्र अध्याय छहमें कहा गया है । इस टीकासे भी स्पष्ट है कि इन तीन गाथाओंमें कर्मसे अभिप्राय द्रव्यकर्मसे है । इन गाथाओंके दूसरे कलशमें आये हुए 'यात्रत्वारुमुपति' (जब तक वर्म विपाकका उदय है) तथा 'समुल्लसत्य-घशतो यत्कर्म' (कर्मके उदयको जबरदस्तीसे आत्माके वश बिना कर्म उदय होता है) । इसी कलशको उत्थानिकामें महान् विद्वान् तथा अनेक गन्धोके आगमानुकूल अनुवाद करनेवाले श्रीमान् प० जयचन्द्र जी इस प्रकार लिखते हैं —

आगे आशका उत्पन्न होती है कि अविरतसम्यग्दृष्टि आदिके जन तत्तु कर्मोदय है तत्र तत्तु ज्ञान मोक्षका कारण कैसे हो सकता है ।

इस उत्थानिकासे भी यही ज्ञात होता है कि इन तीन गाथाओंमें द्रव्यकर्मका प्रकरण है । कलश न० १११ का जो अर्थ आपने दिया है उसमें भी 'ज्ञातावर्णादि पुद्गलकर्मभिः' पद द्रव्यकर्मका द्योतक है ।

आप लिखते हैं कि 'यद्यपि निमित्ताका सम्यग्ज्ञान करानेके लिये भागमें कर्मोंकी मुख्यतासे व्यवहार-नयप्रधान कथन बहुचलतासे आया है इनमें सन्देह नहीं, परन्तु इस जोवको ससारका कारण इसका अपना अपराध है ।' 'इसमें यद्यपि निमित्ताका सम्यग्ज्ञान करानेके लिये' ये शब्द किसी आगमके तो हैं नहीं, किन्तु आत्माकी निजी नवीन कल्पना है जो कि मान्य नहीं है । व्यवहारनय प्रधान इसलिये है कि दो भिन्न द्रव्योका परस्पर सम्बन्ध व्यवहारनयका विषय है, निश्चयनयका विषय नहीं है ऐसा आपको भी स्वीकार है । 'अपराध' सहेतुक है या निहेतुक है ? यदि निहेतुक है तो वह जोवका स्वभाव हो जायगा और नित्य हो जायगा, क्योंकि जो स्व-परप्रत्यय नहीं वह स्वाभाविक पर्याय है ऐसा आपने प्रदन न० ४ व ११ के उत्तरमें स्वीकार किया है । दूसरे जिसका कोई हेतु नहीं होता और विद्यमान है वह नित्य है (आप्त-परीक्षा पृ० ४ वीरसेवामन्दिर) । यदि अपराध सहेतुक है तो हेतुके अभावके बिना अपराधका भी अभाव नहीं हो सकता । जैसा कि समयसार गाथा २८३-२८५ की टीकामें श्री अमृतचन्द्र आचार्यने स्पष्ट शब्दोंमें लिखा है—'आत्मा आपसे रागादि भावोंका अकारक है । इसलिये यह सिद्ध हुआ कि पर द्रव्य तो निमित्त है और नैमित्तिक आत्माके रागादिक भाव (अपराध) है । जब तक रागादिकका निमित्तभूत पर द्रव्यका प्रतिक्रमण तथा प्रत्याख्यान न करे तब तक नैमित्तिकभूत रागादि भावों (अपराधों) का प्रतिक्रमण प्रत्याख्यान नहीं हो सकता ।' इसलिये अपराधके कारणरूपा पर-द्रव्यका प्रथम त्याग होना चाहिये । उस के पश्चात् ही अपराधका दूर होना सम्भव है । यह सत्य है कि अपराध दूर हुए बिना कल्याण नहीं हो सकता, किन्तु उस अपराधके त्यागका मार्ग क्या है । पर-वस्तुके त्याग बिना अपराधका त्याग सम्भव नहीं है । दिगम्बरेतर समाज तो बाह्य त्याग बिना भी अपराधका त्याग मानते हैं । किन्तु दिगम्बर धर्ममें तो प्रथम पर द्रव्यका त्याग बतलाया है । अथवा पूव सस्कारवश कुछ दिगम्बरी भी इतर समाजके समान प्रथम अपराध त्यागको बतलाते हैं ।

आपने कलश २२० उद्धृत किया । किन्तु वह तो एकान्तवादियोंके लिये लिखा गया है, जो मात्र परद्रव्यसे ही रागद्वेषकी उत्पत्ति मानते हैं । जैसा कि कलश न० २११ में 'रागजन्मनि निमित्तत्वं परद्रव्यमेव कलयन्ति ये तु ते' (जो पुरुष रागकी उत्पत्तिमें परद्रव्यका ही निमित्तपना मानते हैं) इन

सम्बन्धित स्पष्ट है। यदि ऐसा न माना जाने तो ककब नं १२ का ककब नं ११ सम्बाधिकार तथा टीका भाषा नं १८१ २८५ से विरोधका प्रत्यय आवासेया किन्तु एक ही प्रत्यय में पूर्वापर विशेष सम्भव नहीं है।

आपने किया है कि बुराति-बुर भव्य भी मुनिवर्षा (व्यवहारचारित्र्य) के द्वारा बहुमित्र पर पा सकता है किन्तु आपका ऐसा निष्कर्षा आशयानुसूक्त नहीं है, क्योंकि बुरातिबुर भव्यको बीज्यतो विषयाका वृष्टान्त दिया गया है। अर्थात् जिस प्रकार बीज्यतो विषयाके पठिका निमित्तकारण न मिश्रिते पुनर्की उत्पत्ति नहीं हो सकती उसी प्रकार बुरातिबुर भव्यको मुख उपदेश आदिका निमित्त न मिलनेसे सम्बन्धार्थ की प्राप्ति नहीं होती इसीविषये बुरातिबुर भव्य बीज्य मुनिवर्षा भव्यका व्यवहारचारित्र्य कारणकर बहुमित्र नहीं हो सकते। बुरातिबुर भव्य-निर्वन्निगोहमे होते हैं, क्योंकि इनको कभी भी निमित्तकारण नहीं मिलेगा। अथवाचक पु १ पु ३८९ पर कहा भी है—(किन्तु बीज्यके अवस्थित निमित्तस्वाभाव (माहृतीय कर्मके २६ प्रवृत्तिस्वाभाव) अनादि अत्यन्त होता है, क्योंकि जो अन्वय है या अन्वयके समान निर्वन्निगोहको प्राप्त हुए भव्य है इनके अवस्थित स्थानके विषय नुबवार या अत्यन्त स्थाव (अन्व स्थान) नहीं पाये जाते हैं। इस प्रकार बुरातिबुर भव्यके विषयमें आपका कथन आशयानुसूक्त नहीं है।

‘व्यवहारचारित्र्य प्रत्येक रचाये धर्म है’ ऐसा कहतेहैं ह्यार्य यह प्रयोग रखा है कि जो भव्य है इनके विषये तो व्यवहारचारित्र्य परम्परा मोक्षका कारण है तथा निश्चय चारित्रिका साधक है और जो भव्य है उसको पुनर्विषये निरन्तर रखाया है। इस विषयमें निम्न उपयोगी वक्तो है—

हरं करो पदं देवं प्राप्तेष्वनन्तरं।

आपावपत्ययोर्मेव प्रतिपत्तयेमेवम् ॥३॥

—इष्टोपदेश

अर्थ—इसके द्वारा देवपद प्राप्त करना अच्छा है, किन्तु अन्तरालके द्वारा परकपर प्राप्त करना अच्छा नहीं है। जैसे ज्ञाना और बुद्धि के बीज्यताकोमें अन्तर पाया जाता है वैसे ही यह अन्तरके आधार पर प्राप्त करनेवालेमें अन्तर पाया जाता है।

मिश्रण व्यवहार चारित्रिकी चर्चा प्रश्न नं ४ के उत्तरमें सविस्तार हो चुकी है। उसको पुनः बहो मिश्रिते पुनर्वक्तिका शेष या आवश्यक। इस सम्बन्धमें प्रश्न नं ४ पर द्वारा प्रश्न देखा चाहिये।

आपने सर्वाधिकारिता का १९वीं टीका उद्धृत की है। उनमें आपने इन पदों पर ध्यान नहीं दिया है—

अतिप्रमोदप्रदमे सत्यगात्सम्बन्धं प्रत्यनिवृत्त्या परिभासी आवागारमिदमुच्यते।

चरित्रमोहके बहय होनेसे (१) परसे सम्बन्धका स्थापन करो किया ऐसे जो परिणाम नै आवागार कहे जाते हैं। इनसे ही आपके मतका ही पक्ष्य होता है—(१) क्योंकि इसके अन्तर्गत आत्म-परिणाम होते हैं यहाँ ऐसा कहा गया है जो आपकी माय्यताके विरुद्ध है। (२) वरसे सम्बन्धका स्थापन नहीं किया (अर्थात् परवस्तुका स्थापन नहीं किया) इससे भी यह सिद्ध हुआ कि परवस्तुका स्थापन करने बिना आवागार स्थापन नहीं हो सकता। यह ही तो भी अनुवचन गुरिने समस्तार भाषा २३१ २८२ की टीकामें कहा है। जिसको आप स्वीकार नहीं कर रहे हैं। आवागारका स्थापना करने नहीं रहे सकता किन्तु मू-यागारमें उत्तर सकता है। आपने यहाँ पर अर्थ टीका नहीं किया। आपने स्वयं अर्थ इस प्रकार दिया था—यह कोई शेष नहीं है, क्योंकि यहाँ पर आवागार विवक्षित है। चारित्र्याहृणीयका उद्बुध हानपर जो परिणाम परसे निवृत्त नहीं है वह आवागार कहा जाता है। यह जिसके है वह वचनमें निवास

करते हुए और घरमे रहते हुए भी आगारी है और जिसके इस प्रकारका परिणाम नहीं वह अनगार है। (ज्ञानपीठ सर्वार्थसिद्धि पृ० ३५७)। इस अर्थमें अनगारको घरमें बैठना नहीं लिखा जब कि वर्तमान अर्थमें अनगारको घर बैठना लिखा है जो आगम अनुकूल नहीं।

आप लिखते हैं कि 'निश्चयचारित्र होनेपर व्यवहारचारित्र होता है।' यदि आपके कथनानुसार निश्चयचारित्रपूर्वक व्यवहारचारित्र माना जावेगा तो भावसयमरूप सातवा गुणस्यान होनेपर वस्त्रत्याग, केशलोच, महाव्रत धारण आदि व्यवहारचारित्रकी क्रिया होगी, जिसका अर्थ यह होगा कि सप्तम गुणस्यान वस्त्रधारोके हो जायगा और ऐसा होनेसे स्वस्त्रमुक्ति सिद्ध हो जायगी जिसका दिगम्बर जैन आप्रग्रन्थोंमें खण्डन है। जिनके पूर्व संस्कार बने हुए हैं ऐसे दिगम्बर तो कह सकते हैं कि निश्चयचारित्रपूर्वक व्यवहार चारित्र होता है, किन्तु जिनको दिगम्बर जैन आप्रग्रन्थोपर श्रद्धा है वे तो यह ही कहेंगे कि प्रथम केशलोच, वस्त्रत्याग, महाव्रत आदि ग्रहणके द्वारा मुनिदीक्षाके होनेपर सप्तम गुणस्यान सम्भव है।

जिसके किंचित् मात्र भी त्यागरूप चारित्र नहीं अर्थात् मद्य, मांस, मधु, नवनीत और पांच उदुम्बर फलका त्याग नहीं वे जिनधर्मोपदेशके भी पात्र नहीं हैं—

अष्टावनिष्टदुस्तरदुरितायतनान्यमूनि परिवर्ज्य ।

जिनधर्मदेशनाया भवन्ति पात्राणि शुद्धयि ॥७४॥

—पुरुषार्थसिद्धयुपाय

अर्थ—अनिष्ट दुस्तर और पापोंके स्थान इन आठों (५ उदुम्बरफल, मद्य मांस मधु) का त्याग करके निर्मल बुद्धिवाले पुरुष जिनधर्मके उपदेशके पात्र होते हैं।

मोक्षप्राप्तिका बहुत सुन्दर उपाय श्री अमृतचन्द्र सूरिने निम्न श्लोक द्वारा बतलाया है जिसमें निश्चय व व्यवहारको समान रखा है—

सम्यक्त्वचारित्रबोधलक्षणो मोक्षमार्ग इत्येष ।

मुख्योपचाररूप प्रापयति परे पदे पुरुष ॥२२॥

—पुरुषार्थसिद्धयुपाय

अर्थ—निश्चय-व्यवहाररूप सम्यग्दर्शन-चारित्र-ज्ञानलक्षणवाला मोक्षमार्ग आत्माको परम पद प्राप्त करावे है अर्थात् निश्चय-व्यवहाररूप धर्म ही बन्वसे छूटनेका उपाय है।

नोट—इस विषयमें प्रश्न न० ४ का व्यवहार धर्म व निश्चय धर्मका विवरण देखिये।

मंगल भगवान् बीरी मंगल गीतमो गभी
मंगलं कुन्दकुन्दारो जैनधर्मोऽस्तु मंगलम् ॥

श्रुका ०

मुख प्रश्न ० — सांसारिक मोक्ष बड़ है या मुछ ? यदि बड़ है तो किससे क्या हुआ है और किसीसे बँधा हुआ है उसे यह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बड़ है तो उसके बन्धनोंसे छूटनेका उपाय क्या है ?

प्रतिश्रुका ३ का समाधान

१ उपसंहार

अपने प्रथम उत्तरमें ही हमने यह स्पष्ट कर दिया था कि उत्तरीय कोय अमूठ निश्चयनमयी अपेक्षा बड़ है और यह रामायि विकारी भाषासे बड़ है, अमूठ उपव्यवहारनमयी अपेक्षा उत्तम बड़ होनेका व्यवहार है और इस अपेक्षासे यह ज्ञानावरणादि कहेसि बड़ है । अमूठ निश्चयनमय बड़ तथा अमयमूर्ति है इत्यपि हमने बड़ बतही है । परतन्त्रताका विचार भी इसी प्रकार कर केना चाहिए । अन्धमय दुःखके उपायका निर्देश करते हुए वतसाया था कि अपने परम निश्चय परमात्मस्वरूप आत्माका अवलम्बन सेवक व मय परिमल हाए यह मुक्त होता है । साध हो यह भी बतला दिया गया था कि इसके अन्तरगमें निश्चय रत्न प्रबलस्वप्न विचिन्ता विचिन्ता विमुक्ति प्राप्त होती जाती है उसके अनुपातमें इसके द्रव्य-भाव कर्मका भी अभाव होता जाता है ।

इस पर अगर पक्षका कहना है कि बीबका राय-उपायि मन्त्रोंके साथ व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है, द्रव्य-स्वरूप सम्बन्ध नहीं । इसीए बीब ज्ञानावरणादि कहेसि बड़ और परतन्त्र है । भोक्षनीय आदि द्रव्य-कर्म राय-उपायि विकारी भाषाके प्रेरक निमित्त कारण है तथा आत्माके राय रूप आदि विविध भाव भोक्षनीय आदि द्रव्य कर्मवन्धक प्रेरक निमित्त कारण है । अब आत्माके प्रबल पुरुषार्थसे भोक्षनीय आदि द्रव्यमौल्य सब होता है उन विकारका निमित्त कारण हट जानेसे राय रूप आदि निमित्तिक विकार भाव दूर हो जाते हैं । यह श्रद्धामें अत्माकी परतन्त्रता भी दूर हो जाती है । आदि

अपने दूसरे उत्तरमें हमने अपने प्रथम उत्तर का ही समर्थन किया ही है । साध ही पिछली प्रतिश्रुतिमें जिन विवेक वातावी चरचा की गई है उन पर भी विचार किया है । इसमें प्रेरक कारणका आशय क्या है इस पर सुन्दर प्रकाश डाला गया है ।

२. प्रतिश्रुका ३ का समाधान

प्रतिश्रुका ३ उपस्थित करते हुए अगर पक्षने मुक्त प्रकाशको चार पक्षोंमें विभाजित कर दिया है । इनमें (अ) अन्धका जो उत्तर हममें अपने प्रथम और द्वितीय उत्तरमें दिया है वह अवविभावको विवेकज्ञते हुए दिया गया था । (आ) अन्धका उत्तर भी पक्षीये हो जाता है ।

(आ) इस अन्ध पर प्रकाश डालते हुए अगर पक्षका कहना है कि सामाजिक दो कर्मोदय अनित्य व्यवहारमयसे आत्माके विकारी भाव है या अन्धके कारण होनेसे अन्धवन्ध कहे जाते हैं । उनसे बीबका कर्मवत् व्याप्य-व्यापकस्वरूप तो है कर्मांक विकार पर्याय है किन्तु स्वयंपर्यायके साथ व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध कदापि नहीं हो सकता ।

समाधान यह है कि द्रव्यकर्मके उदयको निमित्तकर आत्मामें जो विकारी भाव रागादि उत्पन्न होते हैं वे अगुद्वनिश्चयनयमे जीवके ही हैं। अर्ध्यान्गमे शुद्ध निश्चयनयको मुख्यता है। इसलिए उन्हें वहाँ व्यवहारनयसे जीवका कहा गया है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य जयसेन समयसार गाथा ५७ की टीकामें लिखते हैं—

ननु वर्णादयो बहिरगास्तत्र व्यापारेण क्षीर नीररमश्लेषसम्बन्धो भवतु नाचाम्यन्तराणां रागादीनाम्, तत्राशुद्वनिश्चयेन भवितव्यमिति ? नैवम्, द्रव्यकर्मवन्धापेक्षया योऽसौ अमद्भूतव्यवहारस्तदपेक्षया तारतम्यज्ञापनार्थं रागादीनामशुद्वनिश्चयो भण्यते। वस्तुतस्तु शुद्धनिश्चयापेक्षया पुनरशुद्वनिश्चयोऽपि व्यवहार एवेति भावार्थः ।

शंका—वर्णादिक बहिरग है। वहाँ व्यवहारत क्षीर नीरके समान सश्लेषसम्बन्ध होओ, अम्यन्तर रागादिकका यह सम्बन्ध नहीं बनता, वहाँ अशुद्ध निश्चय होना चाहिए ?

समाधान—ऐसा नहीं, क्योंकि द्रव्यकर्मग्रन्थकी अपेक्षा जो अमद्भूत व्यवहार है उसकी अपेक्षा तारतम्यज्ञा नान करनेके लिए रागादिको अशुद्ध निश्चय कहा जाता है। वास्तवमें तो शुद्ध निश्चयही अपेक्षा अशुद्ध निश्चय तो व्यवहार ही है, यह उन कवयका भावार्थ है।

इसमें स्पष्ट ज्ञात होता है कि रागादि जीवक है इस कथनको जो व्यवहार कहा गया है वह शुद्ध निश्चयको अपेक्षा अशुद्ध निश्चय भी व्यवहार है इस तथ्यको ध्यानमें रख कर ही कहा गया है। अपर पक्षने जीवमें और रागादितम व्याप्य व्यापकभाव तो स्वीकार किया ही है, इसलिए वे अशुद्धनिश्चयसे जीवके ही हैं ऐसा स्वीकार करनेमें भी अपर पक्षको आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

अपर पक्षका कहना है कि वे (रागादि भाव) 'वन्धके कारण होनेसे भाववन्ध कहे जाते हैं।' समाधान यह है कि वे मात्र वन्धके कारण होनेसे भाववन्ध नहीं कहे गये हैं, किन्तु वस्तुतः जीव उनके साथ एकत्व (तादात्म्य) रूप परिणम रहा है, इसलिए यथाधमे जीवके साथ वद्ध होनेसे आगममें उन्हें भाववन्धरूप कहा गया है। धवला पु० १४ पृ० २ में वन्धका लक्षण करते हुए लिखा है—

दव्वस्स दव्वण दव्व भायाण वा जो सजोगो समवाओ वा सो चधो णाम ।

द्रव्यका द्रव्यके साथ तथा द्रव्य और भावका क्रममे जो संयोग और समवाय है वह वन्ध कहलाता है ।

इससे सिद्ध है कि रागादि भाव द्रव्यकर्मग्रन्थके कारण होनेमात्रसे भाववन्ध नहीं कहलाते, किन्तु एक तो वे जीवके भाव हैं और दूसरे जीव उनमें वद्ध हैं, इसलिए उन्हें भाववन्ध कहते हैं। अपर पक्ष इसके लिए धवला पु० १४ पर दृष्टिगत करले, सब स्थिति स्पष्ट हो जायेगी।

अपर पक्षका कहना है कि 'स्वपर्यायिके साथ वन्धे वन्धक सम्बन्ध कदापि नहीं हो सकता।' समाधान यह है कि आगममें वन्धके तीन भेद बतलाये हैं—पुद्गलवन्ध, जीववन्ध और तदुभयवन्ध। इनका स्वरूप निर्देश हम प्रथम उत्तरमें कर आये हैं। इनमेंसे पुद्गलवन्ध और तदुभयवन्ध ये दोनों वन्ध असद्भूत व्यवहारनयसे कहे गये हैं। तथा जीववन्ध अशुद्ध निश्चयनयका विषय है। प्रवचनसार गा० १८९ की टीकामें आचार्य जयसेन लिखते हैं—

किं च रागादीनेवात्मा करोति तानेव भुक्ते चेति निश्चयनयलक्षणमिदम् । अयं तु निश्चयनयो द्रव्यकर्मवन्धप्रतिपादकासद्भूतव्यवहारनयापेक्षया शुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको विचक्षितनिश्चयस्तथैवाशुद्धनिश्चयश्च भण्यते । द्रव्यकर्माण्यात्मा करोति भुक्ते चेत्तशुद्धद्रव्यनिरूपणात्मकासद्भूतव्यवहारनयो भण्यते ।

राष्ट्राधिकारी ही आत्मा करता है और उन्हींको आचारा है वह निश्चयनयका करता है। किन्तु वह निश्चयनय इत्यनममममके प्रतिपादक अतद्भूत व्यवहारमयी अपेक्षा कुछ इव अर्थात् स्थापित निश्चयन स्वरूप विधिमित निश्चयनय उद्योगप्रकार अतद्भूतनिश्चयनय कहा जाता है। इत्यनममको अन्तः करता है और मोनता है इस प्रकार अतद्भूतइव अर्थात् पराभित निरूपणस्वरूप अतद्भूत व्यवहारमय कहा जाता है।

इससे स्पष्ट है कि जैसे बीच और नर्मम जठर-नर्ममात्र तथा भोक्ता-भोग्य भाव अतद्भूत व्यवहारमयका विषय है वैसे ही इन दोनोंम नन्द-वन्दनभाव यह भी अतद्भूतव्यवहारमयका विषय है। असद्भूत व्यवहारका समुच्चय इ-भेद होने पर भी अभेदका उपचार करना।

प्रवचनकार वा १८८ को आचार्य अयतेनकृत टीकामें कहा भी है—

भेदइवभेदोपचारकमन्वातज्जुल्यवहारेन नन्द इत्यभिधीयते।

इस प्रकार उक्त भावम प्रमाणिक प्रकाशमें विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि वो इवोमें नन्द-वन्दनकृतमन्व अर्थात् तो नहीं है। किन्तु अतद्भूत व्यवहारमयी अपेक्षा वो इवामें परस्पर मरणात् घेद होने पर भी अभेदका उपचार करके वह कहा जाता है। इसी उच्यते वे प्रवचनकार वाचा १९ की टीकामें स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

यथा बर्षा कोट्यादिप्रकृते कृषावितं रजित सम्मज्जीव्यविरहइवमन रजित सखमदेव लक्ष्मिपुत्रवते तथा बर्षास्वाधीन आत्मा कोट्यादिप्रकृतेस्वाधीनोदारागहो कृषावितो रजित परिक्रमे मज्जीव्यस्वाधीनकम-पुत्रमौः संश्लिष्टा सख भेदइवभेदोपचारकमन्वातज्जुल्यवहारेन नन्द इत्यभिधीयते।

जैसे वन कोट्यादि इवोसे कृषावित-रजित होकर मजीठा बादि रंभ इवोसे रंभा जाकर अनेक रजत पेदा कहा जाता है उसी प्रकार वनस्वाधीन करवा कोट्यादि इवस्वाधीन मोह राग हेवसे मोह राग हेवकम परिक्रम होता हुआ मजीव्यस्वाधीन कर्मपुत्रकोसे संश्लिष्ट होकर घेरमें भी अभेदका उपचार करने अतद्भूत व्यवहारमयसे वन पेदा कहा जाता है।

इससे यह स्पष्ट है कि आत्मा कम पुत्रकोसे वह है यह कवन अतद्भूतव्यवहारमयका वस्तव्य होनेसे उपचरित ही है। वास्तविक नन्द-वन्दनकृतमन्व कोही हुएउत होना चाहिये, अत आने पड़ीवा विचार करते हैं—

१ भाववन्दनके स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए आचार्य अतद्भूतवन्दन पंथास्तिकम्य वाचा १७० की टीकामें लिखते हैं—

एवम मोहरामहोचरितम्वा छपीम्भूतो वा वरिणामो बीवस्व भाववन्दनम्।

इतच्छ्वे नहीं पर मोह, राग हेवसे रितम्वा हुआ कुम और लघुम परिणाम बीवका भाववन्दन है।

२ समवकार वाचा ७४ की टीकामें आचार्य अयतेन लिखते हैं—

एते ओवात्ताकवा बीवैन सख निवदा सम्भदा औपधिकम्।

ये ओवादि भावक बीवके बाध निवदा अर्थात् सम्भदा है वो औपधिक है।

आचार्य कुम्भकुम्भने उक्त वाचामें 'बीवनिवदा एव परका प्रयोग किया है।

३ बीवका आधिके बाध वन्द है इसे स्पष्ट करते हुए प्रवचनकार वाचा १७० में लिखा है—

बीवस्त रणमादीर्हि।

बीवक रागादिके तान वन्द है।

इसकी सूरिकृत टीकामें वतलाया है—

जीवस्यौपाधिकमोह राग-द्वेपपर्यायैरेकत्वपरिणामः स केवलजीवबन्धः ।

जीवका ओपाधिक मोह, राग और द्वेपरूप पर्यायोंके साथ जो एकत्व परिणाम है वह केवल जीव-बन्ध है ।

४ वन्ध-वन्धकभाव जीव और उनके रागादिभावोंमें किस प्रकार घटित होता है इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र प्रवचनसार गाथा १७५ की टीकामें लिखते हैं—

अयमात्मा सर्व एव तावत्सर्विकल्पनिर्विकल्पपरिच्छेदात्मकत्वादुपयोगमयः । तत्र यो हि नाम नाना-कारान् परिच्छेद्यानर्थानासाद्य मोह वा राग वा द्वेप वा समुपैति स नाम तै परप्रत्ययैरपि मोहरागद्वेपैरुप-रक्तात्मस्वभावत्वाच्चीलपीतरक्तोपाश्रयप्रत्ययनीलपीतरक्तत्वैरुपदत्तस्वभाव स्फटिकमणिरिव स्वयमेक एव तन्नावद्वितीयत्वाद्बन्धो भवति ।

प्रथम तो यह आत्मा सर्व ही उपयोगमय है, क्योंकि वह सविकल्प और निर्विकल्प प्रतिभासस्वरूप है । उसमें जो आत्मा विविधाकार प्रतिभासित होनेवाले पदार्थोंको प्राप्त करके मोह, राग अथवा द्वेप करता है वह नील, पीत और रक्त पदार्थोंके आश्रयहेतुक नीलेपन, पीलेपन और ललाईरूपसे उपरवत स्वभाववाले स्फटिक मणिकी भांति यद्यपि जीवमें मोह, राग और द्वेप परको हेतु करके उत्पन्न हुए हैं तो भी उनसे उप-रवत आत्मस्वभाववाला होनेसे स्वयं अकेला ही वन्धरूप है, क्योंकि जीवके वे रागादिभाव उसके द्वितीय हैं ।

५ अकेला जीव ही वन्ध है इसे स्पष्ट करते हुए प्रवचनसार गाथा १८८ की सूरिकृत टीकामें लिखा है—

यथात्र सप्रदेशत्वे सति लोभ्रादिभि कपायितत्वात् भक्षिष्टरङ्गादिभिरुपश्लिष्टमेक रक्त दृष्ट वास तथा-त्मापि सप्रदेशत्वे सति काले मोहरागद्वेपैः कपायितत्वात् कर्मरजोभिरुपश्लिष्ट एको बन्धो द्रष्टव्य, शुद्धबन्ध-विषयत्वान्निश्चयस्य । -

जैसे लोकमें वस्त्र सप्रदेशी होनेसे लोभ आदिसे कसेला होता है और इसलिये वह मजीठादिके रंगसे श्लिष्ट होता हुआ अकेला ही रक्त देखा जाता है उसी प्रकार आत्मा भी सप्रदेशी होनेसे यथाकाल मोह, राग, द्वेपसे कपायित (मलिन) होनेके कारण कर्मरजसे श्लिष्ट होता हुआ अकेला ही वन्ध है ऐसा जानना चाहिए, क्योंकि निश्चयका विषय शुद्ध (अकेला) द्रव्य है ।

६ इसी प्रवचनसारके परिशिष्टमें निश्चयनयसे अकेला आत्मा ही वन्ध और मोक्षस्वरूप है इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

निश्चयनयेन केवलबध्यमानमुच्यमानबन्ध-मोक्षोचितस्निग्धरूक्षत्वगुणपरिणतपरमाणुबन्ध-मोक्षयोरद्वै-तानुभूति ।

अकेले बध्यमान और मुच्यमान ऐसे बन्ध-मोक्षोचित स्निग्धत्व और रूक्षत्व गुणसे परिणत परमाणुके समान निश्चयनयसे एक आत्मा बन्ध और मोक्षमें अद्वैतका अनुसरण करनेवाला है ।

ये कतिपय आगमप्रमाण हैं कि ये राग, द्वेप और मोहरूप जीवभाव यत जीवके साथ बद्ध हैं, अतः अज्ञानभावसे परिणत यह आत्मा ही निश्चयसे उनका वन्धक है । इस प्रकार जीव और रागादिभावोंमें भले प्रकार बन्ध वन्धक सम्बन्ध सिद्ध हो जाता है ।

आत्मामें रागादि भाव उत्पन्न हो और वे भावबन्ध भी कहलावें, साथ ही परका आश्रय कर

आत्मा ही उन्हें उदारम कर, फिर भी अज्ञानभावसे परिणत आत्माको अनजान कर्मक स्वीकार न करना युक्त युक्त नहीं है।

विभाषा सम्बन्धा स्पष्टीकरण करते हुए अनन्तारवर्धमान अध्याय १ वक्राक १ १ की टीकाय किया है—

विभाषा हि बहिरङ्गनिमित्तम्।

विभाषा बहिरङ्ग निमित्तको कहने है।

इसलिए जिसकी भी वैयर्थिक पर्याप्त प्रत्यक्ष होती है व सब स्व-पक्षराम होनेसे सामाजिकता व्यवहार हेतु परको स्वीकार करनेपर भी निरवय हेतु अज्ञानभावसे परिणत आत्माको स्वीकार कर देना ही प्रचित है। अतः एक इत्यय कथ्य कथ्यकभाव अपने युक्तकर्मों साथ निरवयसे बन जाता है। परमावस्था भी यही समियाय है।

इसलिए न वा अपर पक्षका यह किस्सा ही टीका है कि किन्तु स्वपर्याप्तके साथ कर्म-व्यवस्था व्यवहार नहीं हो सकता। क्योंकि ऐसा मानने पर सब कर्मोंकी प्रत्यक्ष केवल व व माननी नहीं है। किन्तु ऐसा है नहीं कर्मिक ऐसा होकर सिद्धोक्त की प्रवर्धितभावोंके स्वीकार करनेका अतिप्रमय ज्ञातियत होता है।

और न अपर पक्षका यह किस्सा ही टीका है कि इसका अपने कोई उत्तर नहीं दिया। इसका अर्थ है कि यह आपकी स्वीकृत है। क्योंकि जब कि हमने अपने प्रथम उत्तरमें ही यह स्पष्ट कर दिया था कि 'संघाती बीच समुद्र निरवयनयकी अपेक्षा अपने प्रत्यक्ष भावोंसे बड़ा है और समुद्रमृत्यव्यवहार नमने अपेक्षा कर्मोंसे बड़ा है। ऐसी अवस्थामें संघाती बीच बिना अपेक्षा बड़ा है और किन्तु किन्तु प्रकाश बड़ा है इन दोनों अज्ञानोंका उत्तर हो जाता है।

(२) क्या हुआ हमने यह परछाया है या नहीं ?

यह अपर पक्ष द्वारा उपस्थित किये गये मूक प्रश्नका तीव्र उत्तर है। हम इसका नयविभाषासे उत्तर देते हुए प्रथम बार ही किन्तु अपने हैं कि 'संघाती आत्मा समुद्र निरवयनयकी अपेक्षा अपने अज्ञानभावसे बड़ा होनेके कारण वास्तवमें परछाया है और असमृद्ध व्यवहारनयकी अपेक्षा अपरिचित कथ्ये कर्म और नोर्मकी अपेक्षा भी परछायाका प्रतिष्ठ होती है। किन्तु नयविभाषासे बिने गये सर्वानुपूर्व इस उत्तरको अपर पक्ष कथ्यक नहीं मानना चाहता है। जैसे हमने जैसे सामाजिक बीच बड़ा है या युक्त ? यदि बड़ा है तो किन्तु क्या हुआ है। मूक प्रश्नके इन दो अज्ञानोंका उत्तर देते हुए कुछ निरवयनयके पक्षको भी उपस्थित कर दिया था। उसी प्रकार संघाती आत्मा पक्षका परछाया नहीं है नयविभाषासे इस पक्षको भी ज्ञानमें उपस्थित कर देना चाहिये था। फिर भी हमने इस पक्षका उपस्थित न कर संघाती बीचमें किन्तु नमने किसी परछायाका प्रतिष्ठ होती है मान्यता ही निर्देश किया था। संघाती बीच मान परके कारण परछाया है इन पक्षोंके स्वीकार करने पर न केवल बोधभावकी अवस्था पक्षका भावनी। किन्तु बीचके संघाती और युक्त वे भेद भी नहीं समने और इस प्रकार बीचप्रत्यक्षका अभाव हो जानेसे प्रतीय इत्यका भी बधाव हो जायगा। हमने सब आलोका विचारकर हमने नयविभाषासे अन्त उत्तर दिया था।

किन्तु अपर पक्षने इस पक्षको व्याख्या न केवल और आप्तपरीक्षाके पक्षरूप उपस्थित कर किन्तु प्रविर्धनमें यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि आत्मा पौष्टिक इत्यकर्मोंके कारण परछाया हो रहा है और

रागादिभाव परतन्त्रतास्वरूप हैं, इसलिए आत्माके भाव स्वयं परतन्त्ररूप हैं। आत्माके परतन्त्रताके निमित्त नहीं है।'

समाधान यह है कि आप्तपरीक्षाका उक्त कथन व्यवहारनय वचन है। उसके आधारसे पौद्गलिक वर्मोंको एकान्तसे परतन्त्रताका कारण मान लेना उचित नहीं है। यथायथं आत्मा किस कारणसे परतन्त्र हो रहा है इस वचनके प्रसंगसे निश्चय नयवचनका उल्लेख करते हुए वे (विद्यानन्दि) ही आचार्य तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिक पृ० ४४४ में लिखते हैं—

कपायपरतन्त्रस्यात्मन साम्प्रायिकासत्त्व, तदपरतन्त्रस्येयंपथासत्त्वः इति सूक्तम् ।

कपायसे परतन्त्र हुए आत्माके साम्प्रायिक आसत्त्व होता है और उससे परतन्त्र नहीं हुए आत्माके ईर्यापथ आसत्त्व होता है यह उचित ही कहा है।

इस पर पुन प्रश्न हुआ कि एक आत्मामें परतन्त्रता बनती है और दूसरेमें नहीं इसका क्या कारण है? इसका समाधान करते हुए वे पुन लिखते हैं—

कपायहेतुक पुंसः पारतन्त्र्य समन्ततः ।

सत्त्वान्तरानपेक्षीह पद्मभ्यगभृगवत् ॥ ८ ॥

कपायघनिवृत्तौ तु पारतन्त्र्य निवर्त्यते ।

ययेह कस्यचिच्छान्तरूपायावस्थितिक्षणे ॥ ९ ॥

इम लोकमें जैसे पद्मके मध्य स्थित भोरेकी परतन्त्रता कपायहेतुक होती है उसी प्रकार इस जीवकी सत्त्वान्तरानपेक्षी समन्तत परतन्त्रता कपायहेतुक होती है ॥ ८ ॥ परन्तु कपायके निकल जाने पर परतन्त्रता भी निकल जाती है। जैसे इस लोकमें किसीके कपायके शान्त होने पर उसी समय परतन्त्रता निकल जाती है ॥ ९ ॥

यह वास्तविक कथन है। भ्रमरको कमल अपने आधीन नहीं बनाता है, किन्तु इसका मूल हेतु उसकी कपाय-कमलविषयक आसक्ति ही है। इसीप्रकार यह जीव कर्माधीन कपायके कारण ही होता है, अतः निश्चयसे परतन्त्रताका मूल कारण जीवकी कपाय ही है।

अपर पक्ष एकान्तका परिग्रह कर और कपायको पारतन्त्र्यस्वरूप मानकर केवल कर्मको ही परतन्त्रताका हेतु मानता चाहता है जो युक्त नहीं है, क्योंकि परतन्त्रतारूप कायको उत्पत्ति व्यवहारसे जहाँ परहेतुक वही गई है वहाँ उसे निश्चयसे स्वहेतुक ही जानना चाहिए। अष्टसहस्री पृ० ५१ में जीवमें अज्ञानादि दोषोंकी उत्पत्ति कैसे होती है इसका निर्देश करते हुए लिखा है—

तद्धेतु पुनरावरण कर्म जीवस्य पूर्वस्वपरिणामश्च । स्वपरिणामहेतुक एवाज्ञानादिरित्ययुक्तम्, तस्य कादाचित्कत्वविरोधात्, जीवत्वादिवत् । परपरिणामहेतुक एवेत्यपि न व्यवतिष्ठते, मुक्तात्मनोऽपि तत्प्रसंगात् । सर्वस्य कार्यस्थोपादानसहकारिसामग्रीज-यतयोपगमाच्च प्रतीतेश्च ।

उन अज्ञानादि दोषोंका हेतु तो आवरण कर्म और जीवका पूर्व स्वपरिणाम है। स्वपरिणामहेतुक ही अज्ञानादि दोष हैं यह कहना अयुक्त है, क्योंकि ऐसा मानने पर उनके कादाचित्पनेका विरोध होता है, जीवत्वादिके समान। परपरिणामहेतुक ही अज्ञानादि दोष नहीं बन सकते, क्योंकि ऐसा मानने पर

उनका मुच्छारमाओंमें भी सद्भाव माननेका प्रसंग उपस्थित होता है। सभी काम उपवास और सद्काय ताम्रदीपे उत्पन्न होते हुए स्वीकर किये गये हैं और वैरी प्रतीति होती है।

अपर पक्षके प्रश्नोंका पूर्ण उत्तर बापयकी वचन बड़े टाईपमें मुद्रित पंक्तिपठित हो जाता है।

इससे स्पष्ट है कि प्रकृतमें बापयकी परतन्त्रताका मुख्य हेतु ओरके वपामात्र परिणामोंको ही मानना ठीक है, क्योंकि उनके होनेपर ही परमें परतन्त्रताकी व्यवहारहेतुता स्वीकार की गई है, अन्यथा नहीं।

इस प्रकार अपर पक्षने ध आ और इ इन तीन शब्दोंके विषयमें पूर्ण पक्षके रूपमें को विचार रखे हैं वे ठीक नहीं हैं। अपर पक्ष जब तक स्वाभिमत निश्चय वचनकी समर्थताको स्वीकार नहीं करता और मात्र पराभिमत व्यवहार कथनके आधार पर को वही काय-कारणको व्यवस्थाको वदद्भूत व्यवहार (उपचरित) रूप नहीं स्वीकार करता जब तक मनुष्यका समाप्त होना कठिन है।

इसमें एक प्रश्नमें बितनी बातें पुछी गई थीं उन सबका उत्तर दिया है। अपर पक्ष अपने मूल प्रश्न और अपनी पिछली प्रतिस्पर्धकों सामने रखकर पिछले दोनों उत्तरों पर बुझाव करनेकी कृपा करें। अपर पक्षने खजपुर (जानिया) में १७ प्रश्न पूछे थे। उन सबका सम्मिश्रित उत्तर यह है कि आगममें इन प्रश्नोंके उत्तर स्वरूप बितना भी स्वाभिमत विवेचन उपलब्ध होता है वह पदार्थ है और बितना पराभिमत विवेचन उपलब्ध होता है वह उपचरित है।

३. वदद्भूत व्यवहारनयके विषयमें स्पष्टीकरण

आकापवद्विधमें वदद्भूत व्यवहारनयके दो कथन कहे गये हैं—

१. अल्पव प्रसिद्धस्व कमस्वान्धव समाधेयस्वमज्जन्तव्यवहारः।

२. अल्पव प्रसिद्ध वर्गका अल्पव समाधेय करना वदद्भूत व्यवहार है।

३. विमलवस्तुविषयोऽस्तज्जन्तव्यवहारः।

४. विमल वस्तुको विषय करना वदद्भूत व्यवहार है।

प्रथम कथनके अनुसार भी प्रकारके उपचारको परिपुष्टित किया गया है और दूसरे कथनके अनुसार वदद्भूत व्यवहारके यैवको विषय करनेवाला वदद्भूत गया है। ये दो लक्षण को बुझाये किये गये हैं। प्रथम कथनके द्वारा अनादिरूप ओकम्प्यवहारकी परमार्थक साध कैसे संगति बैठती है इसकी व्यवस्था की गई है और दूसरे कथनके द्वारा मोक्षमार्गमें साधककी आत्मज्ञानमें भेदव्यवहार के प्रति कैसी दृष्टि होनी चाहिए इसे स्पष्ट किया गया है। इस प्रकार पुनर्पुनः प्रयोगोंको ध्यान में रखकर बापयमें बापों प्रकारके व्यवहारोंको दो प्रकारके विवक्षित किया गया है।

इसमें इसी प्रश्नके द्वितीय उत्तरमें वदद्भूतव्यवहारनयके प्रथम कथनको ध्यानमें रखकर दो स्पष्टीकरण किया हो है। वे प्रश्नके प्रथम उत्तरमें भी उही बुझावके ध्यानमें रखकर स्पष्टीकरण किया गया है। दोनो कथनोंमें कथनधेय व्यवहार है पर दोनोका आधार एक ही है। दो विमल वस्तुओंका परस्पर को भी सम्बन्ध कहा जायगा वह एक इन्द्रियके गुण-वर्गको दूसरेका वदद्भूत ही तो कहा जायगा। स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

: १ :

अमद्भूत व्यवहारका लक्षण है—एक द्रव्यके गुणधर्मको अन्य द्रव्यका कहना ।

उदाहरण—असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि आठ द्रव्यकर्मों तथा औदारिक शरीरादि नोकर्मके साथ आत्मा बँधा है ।

यद्यपि ससारी आत्मा वास्तवमें अपने राग-द्वेषादि भावोंसे बद्ध है । तथापि ज्ञानावरणादि कर्मों और शरीरादि नोकर्मको निमित्तकर उनकी उत्पत्ति होती है, इसलिए निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको देखते हुए जोव इनसे बद्ध है ऐसा व्यवहार किया जाता है । यहाँ जोवका अपने गुण-पर्यायोंके साथ जो बद्धता घर्म उपलब्ध होता है उसका ज्ञानावरणादि कर्मों आदिमें आरोपकर आत्मा उनसे बद्ध है यह कहा गया है ।

प्रश्न ८ के प्रथम उत्तरमें भी इसी दृष्टिको ध्यानमें रखकर ही 'दो या दो से अधिक द्रव्यों और उनकी पर्यायोंमें जो सम्बन्ध होता है वह असद्भूत ही होता है।' यह वचन लिखा गया है । दोनोंका आशय एक है । भाषा वर्गणाओंमें भाषारूप परिणमनेकी निमित्तता (उपादान कारणता) है, उमका आरोप तीर्थकर आदि प्रकृतियोंमें करके उन्हें निमित्त कहा गया है और वाणीको नैमित्तिक । यही दोका सम्बन्ध है । यह सम्बन्ध यद्यपि असद्भूत-उपचरित है । फिर भी ऐसा व्यवहार नियमसे होता है उसका मुख्य कारण काल प्रत्यासत्ति है, क्योंकि बाह्य व्याप्तिका नियम इसी आधार पर बनता है ।

इससे स्पष्ट है कि असद्भूतव्यवहारके हमारे द्वारा कहे गये ये दो लक्षण नहीं हैं, समझानेकी दो पद्धतियाँ हैं ।

: २ :

अपर पक्षका कहना है कि 'किन्तु यहाँ पर वन्धका प्रकरण है और वन्ध दो भिन्न वस्तुओंमें होता है । अतः इस प्रश्नमें—

भिन्नवस्तुविषयोऽसद्भूतव्यवहार ।

अर्थात् भिन्न वस्तु जिसका विषय हो वह असद्भूत व्यवहारनय है, यह लक्षण उपयोगी है । दूसरे यह लक्षण आध्यात्मिक दृष्टिसे है और 'स्वाश्रितो निश्चय' यह लक्षण भी आध्यात्मिक दृष्टिसे है । अतः दोनों लक्षण अध्यात्मदृष्टिवाले लेने चाहिए । जब निश्चयका लक्षण अध्यात्मनयकी अपेक्षासे ग्रहण किया जा रहा है तो व्यवहारनयका लक्षण भी अध्यात्मनयवाला लेना चाहिए ।'

समाधान यह है कि प्रत्येक वस्तु भेदाभेदस्वरूप है । वहाँ अभेदको विषय करनेवाला निश्चयनय है और भेदको विषय करनेवाला व्यवहारनय है—

तत्र निश्चयनयोऽभेदविषयो व्यवहारो भेदविषय ।—आलापपद्धति ।

आलापपद्धतिमें निश्चयनय और व्यवहारनयके ये लक्षण अध्यात्मदृष्टिसे ही किये गये हैं । 'स्वाश्रितो निश्चयनय' इस लक्षणमें भी स्व पद अभेदको ही सूचित करता है । हाँ 'पराश्रितो व्यवहारनय' इस लक्षणमें आया हुआ 'पर' शब्द भेद व्यवहारको तो पर कहता ही है । किसी भी प्रकारके उपचार व्यवहारको भी पर कहता है । इसलिए इस लक्षण द्वारा जहाँ अनादिरूढ लोक व्यवहारका निषेध हो जाता है वहाँ भेदव्यवहारका भी निषेध हो जाता है । इस प्रकार स्वाश्रित निश्चयनयके कथनमें दोनों प्रकारका व्यवहार निषिद्ध है ऐसा यहाँ समझना चाहिए ।

एक बात और है और यह यह कि आध्यात्मिक बुद्धिसे व्यवहारनयके इस अन्तर्गत 'मिथ वस्तु' परसे पर इन्हीं और उनके गुणवर्णन प्रत्यक्ष नहीं हुआ है। वे ही आत्मासे स्वभाव मिथ है ही इत्यर्थ वक्तव्य प्रस्तुत ही नहीं है। उनमें ही बिना किसी भी प्रकार के व्यवहार होता है। उसका तो त्याग करना ही है। चाय ही एक आत्मासे गुणवर्णन वा पर्यायवर्णन द्वारा नयनयन विविधता भी व्यवहार होता है, आत्मनयकी बुद्धिसे उसकी भी उपेक्षा करनी है, क्योंकि वर्ण-वर्णिका स्वभावसे अनेक है तो भी उन्हा अनेक आदि अनेक भेद उत्पन्न कर उन द्वारा समझानेके लिए अनेक वस्तुका कथन किया जाता है। अतएव प्रकृतमें 'मिथ वस्तु' परसे कहे गये गुणवर्णन और पर्यायवर्णन ही प्रहल होता है। क्योंकि बुद्धिमें अनेककी मुक्तता होनेपर गुणवर्णन और पर्यायवर्णन मिथ वस्तु हो जाते हैं।

आध्यात्मिकबुद्धिमें इसी बुद्धिको साधक प्रकृत बोना गयो और उनके चेष्टाका निष्कर्ष हुआ है, क्योंकि वही 'मिथ वस्तु' परसे पर वस्तुका इत्येव न होकर गुणवर्णन और स्वाभावित पर्यायवर्णन ही मुक्ततासे प्रहल हुआ है। ऐसी अवस्थामें आध्यात्मिक बुद्धिसे जीव किससे बँधा है ऐसा प्रश्न होनेपर उसका यह उत्तर होगा कि उपचरित असद्रूप व्यवहारनयकी अपेक्षा जीव अपने रागादि भावोंसे बँधा है, क्योंकि जीव कर्मोंसे बँधा है इस तो आध्यात्मिक बुद्धि स्वीकार ही नहीं करती। यही कारण है कि हमने प्रकृतमें आध्यात्मिक बुद्धिको आत्ममें रखकर प्रकृत प्रत्यक्ष समझाना किया है।

निरवयव और व्यवहारनयके आकाशप्रकृतियों में केवल विवेक है—

अनेकानुपपत्तयः सन्तु निरवयव इति निरवयवः। मेरोपपत्तयः सन्तु व्यवहित इति व्यवहारः।

अनेक और अनुपपत्तयः सन्तु निरवयव की जाती है यह निरवयव है तथा वेद और उपपत्तयः सन्तु व्यवहार की जाती है यह व्यवहार है।

दूसरी बात यह है कि अगर पहले अधिकतर प्रत्यक्ष चीजें प्रस्तुत हो इन्हींमें निमित्त-निमित्तिक व्यवहारकी मुक्ततासे किये हैं, इत्यर्थ हमें आध्यात्मिक बुद्धिको ध्याने रखकर उत्तर देना पड़ा। १९ में प्रश्नमें अवश्य ही निरवयव-व्यवहारनयके स्वरूप पर प्रत्यक्ष उत्तर देनेके लिए कहा गया था इत्यर्थ यह प्रस्तुत उत्तर किये गये हमने अवश्य ही आध्यात्मिकबुद्धिको मुक्तता प्रदान की है। किन्तु उसके प्रति अगर पहले किसी उपेक्षा विचारमें वह उत्तर पक्ष द्वारा जाने उपस्थित किये गये बोना प्रयोज्य स्पष्ट है।

तीसरी बात यह है कि आध्यात्मिक केवल आध्यात्मिक बुद्धि ही व्यवहारका प्रतिपादन नहीं हुआ है। किन्तु आध्यात्मिक बुद्धिको ध्याने रखकर भी व्यवहारका प्रतिपादन हुआ है। क्योंकि परमात्म बुद्धिबोधके लिए दोनों प्रकारका व्यवहार हेतु है यह जान कराना उसका मुख्य प्रयोजन है। इत्यर्थ भी हमने अपने उत्तरमें प्रकृत प्रकृतिको अपनाया है।

ऐसी अवस्थामें अगर पहले यह विचारकी कि अब निरवयव केवल आध्यात्मिकी अपेक्षासे प्रत्यक्ष किया जा रहा है तब व्यवहारनयके अन्तर्गत ही आध्यात्मनयका केना बहिर्। कोई पापकथा नहीं रह जाती।

४ कर्मवर्णनसे कृतकेका उपाय

(१) यह वह वह है तो कृतकेका उपाय क्या है ?

यह मुख्य प्रश्नका नीच अर्थ है। इसका उत्तर हमने निरवयव-व्यवहारनय दोनों नयोंसे दिया था। प्रश्न उत्तरमें हमने किया है—

१ 'आगममें सर्वत्र यह तो बतलाया है कि यदि ससारी आत्मा अपने बद्ध पर्यायरूप राग, द्वेष और मोह आदि अज्ञान भावोंका अभाव करनेके लिए अन्तरंग पुरुषार्थ नहीं करता है और केवल जिसे आगममें उपचारसे व्यवहारधर्म कहा है उसीमें प्रयत्नशील रहता है तो उसने द्रव्यकर्मोंकी निर्जरा न होनेके समान है।'

२ 'अतएव ससारी आत्माको द्रव्य-भावरूप उभय बन्धनोंसे छूटनेका उपाय करते समय निश्चय-व्यवहार उभयरूप धर्मका आश्रय लेनेकी आवश्यकता है। उसमें भी नियम है कि जब यह आत्मा अपने परम निश्चल परमात्मका ज्ञायकभावका आश्रय लेकर सम्यक् पुरुषार्थ करता है तब उसके अन्तरंगमें निश्चय रत्नप्रयम्बरूप जितनी जितनी त्रिशुद्धि प्रगट होती जाती है उसीके अनुपातमें उसके बाह्यमें द्रव्यकर्मका अभाव होता हुआ व्यवहारधर्मको भी प्राप्ति होती जाती है।'

यह मूल प्रश्नके हमारे प्रथम उत्तरका वक्ष्यव्यास है। इसमें व्यवहारधर्मका निषेध नहीं किया गया है। फिर भी अपर पक्षको इस उत्तरसे सन्तोष नहीं है। अपर पक्षका कहना है कि 'इसका उत्तर भी बहुत सरल था सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य छूटनेका उपाय है।' किन्तु इतने मामान्य उत्तरसे मूल समस्याका समाधान होना संभव न होनेसे ही हमें थोड़ा विस्तारसे सुलासा करना आवश्यक प्रतीत हुआ। बाह्य क्रिया आदमाका स्वभाव धर्म नहीं है ऐसा ज्ञान करानेसे हानि नहीं होती। किन्तु स्वभाव सन्मुख हो आत्मपुरुषार्थ प्रगट होता है। अपर पक्षके सामने इसीकी उपयोगिता स्पष्ट करनी है और इसी आशयसे उक्त निरूपण प्रथम उत्तरमें किया गया है।

अपर पक्ष समझता है कि हमने अपने प्रथम उत्तरमें व्यवहारधर्मका सर्वथा निषेध किया है। किन्तु वस्तुस्थिति यह नहीं है। हमारे किस वाक्यसे उस पक्षने यह आशय लिया इसका उसको ओरसे कोई स्पष्टीकरण भी नहीं किया गया है। साधकके सच्चिदरूप दशामे प्रवृत्तिरूप व्यवहार धर्म होता है इसका भला कौन समझदार निषेध करेगा। हाँ यदि 'व्यवहार करते-करते उससे निश्चयधर्मकी प्राप्ति हो जाती है' ऐसी जिसकी मान्यता है। साथ ही जो व्यवहारधर्मको निश्चयधर्मकी प्राप्ति का यथार्थ साधन मानता है उसका यदि निषेध किया जाता है और इसे ही अपर पक्ष व्यवहारधर्मका निषेध समझता है तो समझें। मात्र उस पक्षकी समझसे हमारा कथन सदोष हो जायगा ऐसा नहीं है।

उदाहरणार्थ एक २८ मलगुणोका पालन करनेवाला मिथ्यादृष्टि है और दूसरा मिथ्यादृष्टि नारको या देव है। ये दोनों यदि सम्यग्दृष्टि वनते हैं तो स्वभावसन्मुख होकर तीन कारण परिणाम करके ही तो वनंगे। इनके सम्यग्दृष्टि वननेका अन्य मार्ग नहीं है। अपर पक्षसे यदि पूछा जाय तो वह पक्ष भी यही उत्तर देगा। स्पष्ट है कि न तो व्यवहारधर्म करते-करते निश्चयधर्मकी प्राप्ति होती है और न ही व्यवहारधर्मको निश्चयधर्मका यथार्थ साधन माना जा सकता है। अपर पक्षको यदि स्वीकार करना है तो इसी तथ्यको स्वीकार करना है। इसे स्वीकार करने पर उस पक्षकी यह ममज्ञ कि 'हम व्यवहारधर्मका सर्वथा निषेध कर रहे हैं' सुतरा दूर हो जायगी।

हमने इस प्रश्नके उत्तरमें निश्चयधर्मके साथ व्यवहारधर्मको भी चरचा की है। इसे अपर पक्ष अप्रासंगिक समझता है। किन्तु ऐसी बात नहीं है, क्योंकि जब ससारी जीवके ससारसे छूटनेके उपायका निर्देश किया जायगा तब निश्चयधर्मके साथ व्यवहारधर्मका निरूपण करना अनिवार्य हो जाता है। यदि अपर पक्ष प्रश्नको सीमामें रहा आता तो लाभ ही होता। किन्तु उसको ओरसे सीमाका ध्यान ही नहीं

प्राप्ति हो जाती है या उससे निश्चयधर्मकी प्राप्ति हो जाती है। जब भी उस (निश्चयधर्म) की प्राप्ति होती है तब अशुभके समान शुभ विकल्पसे निवृत्त होकर स्वभावसन्मुख हो तत्स्वरूप परिणमन द्वारा ही होती है। परावलम्बी विकल्प तो इसकी प्राप्तिमें किसी भी अवस्थामें साधक नहीं हो सकता। फिर भी स्वभावसन्मुख होनेके पूर्व अशुभ विकल्प न होकर नियमसे शुभ विकल्प होता ही है, इसलिए ही व्यवहार-नयसे व्यवहारधर्मकी निश्चयधर्मका साधक कहा है। इससे यह ज्ञान होता है कि जो निश्चयधर्मकी प्राप्तिसे सम्मुख होता है उसकी बाह्य भूमिका कैसी होनी चाहिए। स्वर्णपापाण और स्वर्णमें जो साधक-साध्यभावका निर्देश किया है उसका भी यही आशय है।

हमने जो यह वचन लिखा है कि 'निश्चय रत्नत्रयस्वरूप जितनी विशुद्धि प्रगट होती जाती है उसके अनुपातमें उसके बाह्यमें द्रव्यकर्मका अभाव होता हुआ व्यवहार धर्मकी भी प्राप्ति होती जाती है।' वह दोनोंका अविनाभाव सम्बन्ध कैसा है यह दिखलानेके लिए ही लिखा है। पहले कोई नहीं होता। साथ-साथ होते हैं यह लिखकर व्यवहारमें सम्यक्पनेकी हेतुताका निर्देश किया गया है। जो व्यवहार पहले मिथ्या था वह निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति होनेपर सम्यक् व्यवहार पदवीकी प्राप्त हो जाता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। जैसे जो ज्ञान पहले मिथ्या था वह सम्यक्त्वकी प्राप्ति होने पर सम्यक् हो जाता है उसी प्रकार व्रतादिके आचरणरूप जो व्यवहार पहले मिथ्या था वह निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति होनेपर सम्यक् हो जाता है। इसको चाहे किन्हीं शब्दोंमें कहिए, हानि नहीं। इससे काय-कारणपरम्परामें किसी प्रकारका व्यत्यय उपस्थित नहीं होता। अन्यथा आचार्य अमृतचन्द्र समयसार गाथा ७४ की टीकामें यह कभी न लिखते—

यथा यथा विज्ञानघनस्वभावो भवति तथा तथास्रवेभ्यो निवर्तते ।

जैसे जैसे विज्ञानघनस्वभाव होता है वैसे वैसे आस्रवोंसे निवृत्त होता है।

अपर पक्ष हमारे कथनको विलोमरूपसे समझता है तो समझे। किन्तु क्या वह पक्ष इस कथनको भी विलोमरूप कहनेका अभिप्राय रख सकता है? कभी नहीं। आक्षेप करना अन्य बात है पर पूरे जिनागम पर दृष्टि रखना अन्य बात है।

अपर पक्षका कहना है कि 'अन्तरंग विशुद्धता कर्मोदयके अभावका ज्ञापक तो है किन्तु कारण नहीं है।' यह पढ़कर हमें बड़ा आश्चर्य हुआ। यदि अपर पक्ष तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ६५ के इस वचन पर या इसी प्रकारके अन्य आगमवचनों पर दृष्टिपात कर लेता तो आग्रहपूर्ण ऐसा एकान्त वचन कभी न लिखता। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकका वह वचन इस प्रकार है—

तेनायोगिजिनस्यान्त्यक्षणवर्त्ति प्रकीर्तितम् ।

रत्नत्रयमशेषावविधातकारणं ध्रुवम् ॥७७॥

इसलिए अयोगिजिनका अन्त्य क्षणवर्ती रत्नत्रय नियमसे समस्त अधोका विधात करनेवाला कहा गया है।

यहाँ पर 'अध' पद नामादि अघातिकर्म और उनको निमित्त कर हुए भावोंका सूचक है।

कर्म हीनशक्ति होकर व उदीरित होकर सब जायें इसीका नाम तो अविपाकनिर्जरा है और इसका कारण जीवका विशुद्ध परिणाम है, इसलिए जैसे जैसे जीवका अन्तरंग विशुद्ध परिणाम होता जाता है वैसे वैसे कर्मोदयका अभाव होता जाता है इस सत्यको स्वीकार करनेमें अपर पक्षको आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

पाँचवें गुणस्थानमें यदि अप्रत्याक्षयानावरणका सत्त्व रहते हुए भी बह्य नहीं होता और उसका स्विभुक्त सङ्क्रमण होता रहता है तो इसका मुख्य कारण पाँचवें गुणस्थानकी विमुक्ति ही है। मोक्षमार्गमें ऐसा ही कार्य-कारणभाव मुख्यतासे पटित होता है। वह विद्योपपत्ति प्राप्त नहीं है।

अथवा पु १ पु २२ में 'स्वावरण' पर केवल इच्छाक्रमको ही सूचित नहीं करता किन्तु अन्तर्रूपमें जो अविभुक्ति बनी हुई है उसे भी सूचित करता है। कारण बुद्धोपयोगके वस्तु जैसे जैसे अविभुक्ति को दूर करता जाता है जैसे जैसे उसके निमित्तमूल बर्तोंका भी समाप्त होता जाता है यह एक उद्धारका साधन है।

अपर पक्षमें प्रथमोपपन्न सम्पत्तिकी उत्पत्तिके क्रमका विवरण किया है और साथ ही 'विनयो' इसका ज्ञान है। यह ज्ञान भी किया है। इस पर हमें यह ज्ञान देनेमें आपत्ति नहीं है कि अपर पक्षमें इसका विशेष ज्ञान है, हमें ज्ञाना ज्ञान नहीं है। पर कम ज्ञानके साथ ही यदि हम यह जानना चाहें कि अविभुक्ति करनमें प्रथम स्थिति और द्वितीय स्थितिके सम्बन्धों धर्मनमोहनीयके नियंत्रकोंका जो अन्तरकरण होता है उसका कारण आत्मोत्पत्ति विमुक्ति है या रसनमोहनीयका उदय ? तो यही उत्तर तो होगा कि यहाँ पर जो आत्मोत्पत्ति विमुक्ति है वह उसका कारण है। इसका साधन यह हुआ कि जैसे जैसे विमुक्तिमें वृद्धि होती जाती है जैसे जैसे मिश्रात्मका उदय उत्तरोत्तर क्षीय होता जाता है और अन्तमें वहकि योग्य उत्कृष्ट विमुक्तिसे मुक्त आत्माके होनेपर त्रिषु समय वह अपने पञ्चाक्षरे सम्पत्तिको उत्पन्न करता है सभी समय मिश्रात्म परिणाम और उसके निमित्तमूल मिश्रात्म क्रमके उदयका समाप्त रहता है। यहाँ पर अन्तर्गतमान प्रभाव रसनमोहनीयका समाप्त हो ही है। ऐसा वह योग्य है। इसीसे करो बाह्य बुद्धि भी निश्चित किया जाता है उसमें आपत्ति नहीं। किन्तु उसका साधन क्या है यह केना चाहिए।

अपर पक्षमें 'अहं विनयस्य पञ्चम' वाचा उद्धृत की है। उसमें व्यवहार और निवचन दोनोंकी स्वीकृति है। इसका निवेद्य ता किष्टीने किया नहीं है। जैसे व्यवहारमयसे बुद्धिस्थान-आपवादास्थान आदिभ्यः सेव्यव्यवहार है जैसे ही निवचनमयसे उत्पत्ती भी स्वीकृति है।

तीर्थका स्वीकरण करते हुए स्वामिजातिप्रियानुप्रेषण किया है—

एवमप्यसंजुषी जीवी वि हरेद् उत्तमं कृत्यं।

संसारं परं अहो एवमप्यविम्वनावाह ॥१९१॥

एतन्मते मुक्त जीव उत्तम तीर्थ है क्योंकि वह एतन्मतेको विन्य नासे सत्कारको पार करता है ॥१९१॥

इससे स्पष्ट है कि वास्तवमें तो निश्चयरत्नप्रबुद्ध आत्मा ही उत्कृष्ट तीर्थ है। किन्तु उसका साथ जो व्यवहार रत्नप्रय होता है उसे भी व्यवहारसे तीर्थ कहना उपयुक्त है, क्योंकि निश्चय-व्यवहारका ऐसा ही योग्य है।

अतएव उक्त भाषापरसे यदि कोई यह ध्येय करे कि बाह्य व्यवहारसे वर्तमानकी प्राप्ति हो जाती है। उसे स्वभावका अनन्तरक केकर एकाग्र होनेकी आवश्यकता नहीं है तो उक्त भाषा परसे ऐसा साधन ध्येय करना ठीक नहीं है। अतएव भेदविज्ञानपूर्वक आत्मप्राप्ति ही कर्मपथमसे सूत्रनेका पथार्थ उपाय है ऐसा यहाँ निर्णय करना चाहिए।

५ निश्चयसे जीव रागादिसे वद्ध है इस तथ्यको समर्थन

अपर पक्षने हमारे 'निश्चयनयको अपेक्षा विचार करने पर जीव स्वयं अपने अपराधके कारण वद्ध है, अन्य किसीने बलात् बांध रखा हो और उसके कारण वह बंध रहा हो ऐसा नहीं है।' इस वचनको आगमविरुद्ध लिखा है। अपर पक्षने यहाँपर अपने पक्षके समर्थनमें जो प्रमाण उपस्थित किये हैं उनमें शुद्ध निश्चयनयके विषयका निर्देश किया गया है। किन्तु यहाँपर 'आत्माश्रितो निश्चयनयः' इस लक्षणको ध्यानमें रखकर उक्त वचन लिखा गया है। अज्ञानो जीव रागादिरूप स्वयं परिणमता है, अन्य कोई उसे रागादिरूप परिणमाता नहीं। अतएव जीवके शुभाशुभ परिणाम भावबन्ध हैं और जीव उनसे वद्ध है इसे निश्चयस्वरूप माननेमें आगमसे कहाँ बाधा आती है इसे अपर पक्ष ही जाने।

हम इसी उत्तरमें प्रवचनसार गा० १८६ को आचार्य जयसेनकृत टीकाका उद्धरण दे आये हैं। उसमें रागादिको ही आत्मा करता है और उन्हीको भोगता है इसे निश्चयनयका लक्षण कहा गया है। इससे सिद्ध होता है कि अपर पक्षने जो उक्त वचनको आगमविरुद्ध लिखा है सो उस पक्षका ऐसा लिखना ही आगमविरुद्ध है, उक्त वचन आगमविरुद्ध नहीं है। इसके लिए द्रव्यसंग्रहकी 'वचनहारा सुहृदुक्त्व' इत्यादि गाथा देखिए।

अपर पक्षने समयसार गाथा १३ की टीकाका 'स्थयमेकस्य' इत्यादि वचन उद्धृतकर यह सिद्ध किया है कि अकेले जीवमें वन्धकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। समाधान यह है कि उक्त वचन द्वारा निश्चय-व्यवहार दोनोंको स्वीकार किया गया है। उस द्वारा वन्ध पर्यायिकी दृष्टिसे यह बतलाया गया है कि जीव स्वयं रागादिरूप परिणमता है, अतएव रागादिरूप वन्धपर्यायिका निश्चयसे वह स्वयं कर्ता है, अन्य द्रव्य उसका कर्ता नहीं। किन्तु जब भी वह रागादिरूपसे परिणमता है तब उसको कर्मका आश्रय नियमसे होता है। इसीको अकेले जीवमें वन्धकी उत्पत्ति नहीं होती है यह कहा जाता है। उक्त वचनका इससे भिन्न कोई दूसरा आशय नहीं है। तभी तो समयसारमें यह कहा है—

यदि जीवका कर्मके साथ ही रागादि परिणाम होता है अर्थात् यदि दोनों मिलकर रागादिरूप परिणमते हैं ऐसा माना जाय तो इसप्रकार जीव और कर्म दोनों रागादिभावको प्राप्त हो जायें। किन्तु रागादिरूप परिणाम तो अकेले जीवके ही होता है, अतएव कर्मोदयरूप निमित्तसे भिन्न ही वह जीवका परिणाम है ॥१३९-१४०॥

रागादिका नाम भावबन्ध है इसे तो अपर पक्ष स्वीकार करेगा ही। ऐसी अवस्थामें वह स्वयं निर्णय करे कि यह किसका परिणाम है और यथार्थमें इसे किसने किया है? उसका अपर पक्ष यही उत्तर तो देगा कि उपादानरूपसे इसे स्वयं जीवने किया है, कर्म तो उसमें निमित्तमात्र है। इससे सिद्ध हुआ कि निश्चयसे जीव अपने अपराधके कारण स्वयं रागादि भावोंसे वद्ध हो रहा है। यदि वह कर्मका आश्रय एव परमे इष्टानिष्ठ बुद्धि करना छोड़ दे तो उसके रागादिके विलय होनेमें देर न लगे।

६ उपचार तथा आरोप पदकी सार्थकता

ससारी जीव ज्ञानावरणादि कर्मोंसे वद्ध है ऐसा कहता असद्भूत व्यवहारनयका वक्तव्य है, इसे स्वीकार करके भी अपर पक्षने लिखा है कि 'किन्तु आपने इस सत्य सरल कथनको तरोह-मरोह कर आरोपित आदि शब्दोंके प्रयोग द्वारा असत्य तथा जटिल बनानेका प्रयास किया है जो शोभनीय नहीं है।' आदि।

समाधान यह है कि जब अपर पक्षने संघाटी जीव आत्मपरचाहि कमोति बढ है इस कथनको असम्भूत व्यवहारनयका वस्तुतः स्वीकार कर दिया है तो उसे असम्भूतव्यवहारनयके कक्षके अनुसार यह स्वीकार करनेमें विषय नहीं होती चाहिए कि आत्मायें जो अलग चित्ताये मुक्तपर्वानाके साथ बढता पाई जाती है उसका आत्मपरचाहि कमोपर आरोप करके यह कहा जाता है कि आत्मा आत्मपरचाहि कमोति बढ है । ऐसा स्वीकार करना ही सत्यापन है । ऐसा स्वीकार कर केनेसे सम्भूत व्यवहारनय और निश्चयनयसे निम्न असम्भूत व्यवहारनयके विषयको व्यवस्था बन जाती है । फिर तो उसे आत्मपुरुषमुक्तके समान सम्भारोपित नोपित करनेकी अपर पक्षको आवश्यकता भी नहीं रह जायगी और नयमें सत्यापन भी उक्त पक्षकी प्रतीतिमें आ जायगी । असम्भूत व्यवहारनयके कक्षके आधिक्य विषयमें विशेष सुझावा इसी उत्तरमें पहले ही कर जाये हैं । इससे अपर पक्षके मतानमें यह सम्झने लगे आभाषना कि लोप-नरोक कर अपर पक्ष हो अपना पक्ष रख रहा है, इस नहीं । अपर पक्ष यदि असम्भूतव्यवहारके कक्षके आधार पर लिखता तो उसे हमारे हाथ प्रयोग किने नये 'उपचार' शब्द और 'आरोप' शब्दकी साथकता भी समझमें आ जाती । अपर पक्षको स्वरूप रचना चाहिए कि इन शब्दोंका प्रयोग न किया जाय तो असम्भूतव्यवहारके विषयका स्पष्टीकरण करना सम्भव ही नहीं हो सकता ।

अपर पक्षका कहना है कि 'किन्तु एक नयकी दृष्टिमें दूसरे नयका विषय न होनेसे उस दूसरे नयके विषयको अनुत्तरार्थ कहा जाता है । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि दूसरे नयका विषय आकाशके पुष्पके समान सर्वथा असत्त्वार्थ है ।

समाधान यह है कि असम्भूत व्यवहारनयका विषय आत्मपुरुषके समान सर्वथा असत्त्वार्थ है यह तो हमने कही किता नहीं है और न ऐसा है ही । यह सम्भवोक्तता तो अपर पक्षने की है, इसलिये हममें संशोधन प्रतीति करता है । फिर भी निश्चयनय वस्तुके स्वरूपका प्रतिपादन करता है अतएव वह नियोजक धर्मशास्त्रा है और असम्भूत व्यवहारनय दूसरेके धर्मको उससे निम्न वस्तुका कहता है, इसलिये वह प्रतिपेक्ष्य धर्मशास्त्रा है, इसलिए आभावोने निश्चयनयके विषयको सर्वत्र मूलाय ही कहा है तथा व्यवहारनयके विषयको एक दृष्टिसे सत्ताय और दूसरी दृष्टिसे अनुत्तरार्थ कहा है । विषयका निर्वर्तन आचार्य अनुत्तरार्थका नहीं वचन है विषय अपर पक्षने यही अपने पक्षके सत्यनयमें उल्लिखित किया है (जनसंसार पाठा १४ की टीका) । अपर पक्षने उक्त टीकावचनका आशय किन्तुनेके साथ प्रकटार्थ कममें जो यह वचन किता है कि 'अर्थात् जीवकी एक ही वस्तु अवस्थाको व्यवहार और निश्चयन दो विषय विषय दृष्टिसे देखकर सत्यापन और असत्त्वार्थ किताई होती है । जो यह वचन उल्लिखित ही किता है । इसे अपर पक्षने निश्चयनयसे किता है यह तो हम जानते नहीं । किन्तु सम्भवोक्ततापर दृष्टिगत करनेसे विहित होता है कि जीवकी एक ही वस्तु अवस्था अर्थात् आत्मपरचाहि जो सम्भवोक्तता है वह व्यवहार नयसे सत्यापन है—सम्भूत है । किन्तु मुक्त दृष्टिसे असत्त्वार्थ है, क्योंकि मुक्तनयमें अव्यवहार गोल है ।

इससे अपर पक्षको यह स्पष्ट हो जायगा कि असम्भूत व्यवहारनयके विषयका स्पष्टीकरण करते समय हमने जो 'आलोचन' सम्पादन प्रयोग किया है वह विपरीत मान्यताका कक्ष है ? या अपर पक्ष स्वयं अपनी विपरीत मान्यता बनाकर ऐसा किता रहा है ।

इकोकवातिक पु १११ में आचार्य अनुत्तरार्थने 'सर्वत्र व्यवहारनयसम्पादनयके' शब्दादि वचन किता

आप्तवस्तु किता है दाते स्वीकृति के लिए, उनसे द्वारा प्रयुक्त 'व्यवहारनियममात्रयगे' यह प्रतीति ही पर्याप्त है। विशेष गुणमा पानत्र उदे प्रदने तृतीय उत्तरमें किया हो है।

हमने पत्र कि प्रतीति 'उत्तरमें व्यापारनियमके विषयको सत्यापन किया रूपमें माना है इसका अपर पानने हमारे कदाका कार्य प्रमाण उपस्थित नहीं किया, इसलिए अपर पक्षके 'अन्य प्ररनाके उत्तरमें आपने भी व्यवहारनियमके विषयको सत्यापन माना है' इस प्रतीति पर हमने विशेष विचार करना उचित नहीं समझा।

अपर पक्ष यदि पक्ष निमित्तकारणका अर्थ व्यवहारनियमके तत्त्वनिमित्त या कर्तानिमित्त करता है और हम मान्यताका त्याग कर देना है कि समर्थ उपादान अथवा योग्यता प्राप्त होता है, इसलिए जब जैसे निमित्त मिलने है उनके अनुपात का होता है। तथा इस तथ्यको स्वीकार कर देना है कि उत्तर कालमें जो कार्य होता है उसे समर्थ उपादान उम कार्यके अनुरूप अपनी विवक्षित एक द्रव्य पर्याप्तयोग्यतासे सम्पन्न होकर निश्चयसे स्वर उपादान करता है, क्योंकि प्रत्येक काम उपादानके सदन होता है—उपादानमदस कार्य भवतीति यावत्। कारण कि उनके बाद व उमो कार्यको उपादान करने से सामर्थ्यवाला है यह नियत है, तभी उन दातोंमें उपादान-उपादेयभाव बनता है तो ही 'न-परप्रत्यय पदमें जो 'पर' शब्दका प्रयोग हुआ है उसे प्रेरकनिमित्त कारण कहनेमें जणुमात्र भी आपत्ति नहीं है। उपादानकावयव श्लोक १०६ में इसी भावसे 'प्रेर्यते, शब्दका प्रयोग हुआ है। तथा २४७ श्लोकमें इसी अभिप्रायसे कर्मको वदेयका कारण कहा गया है। निश्चय-व्यवहारकी ऐसी युति है। मान उसीको व्याख्यान्तर उपाधिकी समप्रता कहते हैं।

अपर पक्षने किया है कि जिन प्रकारका जितने अनुभागको लिये घातिया कर्माका उदय होता है उससे आत्माके परिणाम अग्रय होते हैं।' किन्तु यह कथन ठीक नहीं है। इस विषयको स्पष्ट करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द पञ्चात्मिकाय गाथा १७में लिखते हैं—

कर्म वेदयमाणो जीवो भाव करेदि जारिमय

सो तेण तस्स कत्ता हवति ति य सासणे पठिद ॥५७॥

कर्मको वेदता हुआ जीव जसा भाव करता है, इससे यह उम (भाव) का कर्ता होता है ऐसा जिनशासनमें कहा है ॥ ५७ ॥

इससे स्पष्ट है कि आत्मा अपना भाव करनेमें स्वतन्त्र है। उसमें कर्मको पराधीनता नहीं है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए उसकी टीकामें आचार्य जयसेन लिखते हैं—

कर्मको वेदनेवाला अर्थात् चित्तराग निर्भर आनन्दलक्षण प्रचण्ड अखण्ड ज्ञानकाण्डपरिणत आत्म-भावनामें रहित होनेके कारण और मन, वचन, कायलक्षण व्यापाररूप कर्मकाण्डसे परिणत होनेके कारण जीव आप कर्ता होकर जैसे भाव (परिणाम) को करता है वह जीव उसी करणभूत भावके कारण कर्मभावको प्राप्त हुए उस रागादि भावका कर्ता होता है ऐसा शासन (परमागम) में कहा है यह उक्त गाथाका तात्पर्य है।

—मूल टीकाके आधारेसे

आचार्य अमृतचन्द्र उक्त गाथाकी टीका करते हुए लिखते हैं—

अमुना यो येन प्रकारेण जीवेन भाव दियते स जीवस्तस्य भावस्य तेन प्रकारेण कर्ता भवतीति ।

इस विधिसे जीवके द्वारा जिन प्रकारसे जो भाव किया जाता है वह जीव उस भावका उस प्रकारसे कर्ता होता है।

यहाँ 'देव प्रकार' तथा 'देव प्रकार' यह ध्यान देने योग्य है। इन दोनों द्वारा अपने 'बाव' करने में शीवकी स्वतन्त्रता 'नोपि' की गई है। इसके साथ शीवकी स्वतन्त्रता और है कि परकी निमित्त कर छत्तपञ्च इन भाषाओं यह शीव उपपुत्र हो या न हो यह उसकी अपनी दूसरी विशेषता है। यह माधुमार्गीकी भावी है। मोक्षके द्वारका उद्घाटन इसी भाषासे होता है। अन्य जितनी कथन है वह सब व्यवहारकथन है। आचार्य बभ्रुवर्मा हम या या १७९ की टीकामें लिखते हैं—

जो वास्तवमें ज्ञानी है उसके बुद्धिपूर्वक राग-द्वेष-मोहकी भावना भावोंका अभाव है। इस-लिए वह निराकार ही है। परन्तु इतनी विशेषता है कि वह ज्ञानी भी जब एक ज्ञान (आत्मा) को सर्वोच्छेदभावसे देखने जानने अनुभूति करनेके लिए उत्सुक होता हुआ अवस्थामात्र ही ज्ञान (आत्मा) का दृष्टा जानता और अनुभूति है तब एक उसके भी अवस्थामात्रकी अभ्यासा उत्पत्ति नहीं हो सकती, इससे अनुमीतमान अनुबुद्धिकर कमकमके विपाकका सम्भाव होनेसे पुत्राक कर्मका बंध होता है। जब तब एक आत्मा (ज्ञान) को दृष्टा चाहिये, जानना चाहिये और अनुभूति चाहिये जब एक ज्ञान (आत्मा) का पूरा भाव है उतना नके प्रकार देखने जानने और अनुभूतिमें जाकर तबसे केवल स्वाभाव ज्ञानी होता हुआ वह आत्मा निराकार ही रहता है।

अगर पक्षकी इसी बुद्धिको ध्यानमें लेना है। इसे ध्यानमें लेनेपर उस पक्षका कौन कवन प्रायमानुषिक है और नहीं है वो क्यों नहीं है यह भी उसके ध्यानमें जा जायगा।

अपर पक्ष यह यह नहीं मानता है कि 'नो निमित्त ब्रह्म' कायके स्वभावको धीरे-धीरे पर ध्यानमें उत्पन्न करता ही वह प्रेरक निमित्त है' तो हम उसका स्वागत करते हैं। ऐसी अवस्थामें उसे पचाप्यासी पृ. ६३ का उद्धरण देखने की कोई आवश्यकता नहीं पड़ जाती। वहाँ स्वभाव स्वयं स्वकाव और स्वभावके निर्देशके प्रवर्तने स्वकाव स्वभावकी कथन भाषा है। यहाँ विचार यह करना है कि पक्षों को ज्ञान है और उनका कथाव क्रमाशोक्ता है। इसलिए पक्षका पक्षावस्थाव क्रमानुपायी होता है या नहीं? इसीके समाधानस्वरूप उपादानके आधार पर यह स्पष्ट किया जाता है कि जितनी व्याख्याएँ पक्षोंमें हैं उनके कथने ही समर्थ उपादान हैं, इसलिए पक्षका उपादान क्रमानुपायी ही होता है और उनके व्यवहार हेतु भी क्रमानुपायी क्रमसे तभी विधिसे मिछते रहते हैं। निमित्त-व्यवहारकी प्रेसी ही बुद्धि है। इसी व्यवस्थामें सम्यक् अनेकान्त बन सकता है, अन्यथा नहीं। अन्यवर्ति पूर्व समयवर्ती पर्यायपुत्र द्वय समर्थ उपादान है और अव्यवहित उत्तर समयवर्ती पर्यायपुत्र द्वय उसका उपादान है यह क्रम है। इसी क्रमसे सब कार्य होते हैं। निमित्त व्यवहारके योग्य अवस्थाका संयोग भी इसी क्रमसे मिछता है। इस क्रमको कोई महत्त्व अवस्था नहीं कर सकता।

अभी अगर पक्ष उपादानव्यवस्था 'मिचते कर्म जीवन' व्यापारिक बचन उपपुत्र कर जाता है। हम तो कर्मधारयक विरोध नहीं है। उनके विरोध हमें अपर पक्षको माननेन जाति भी नहीं है। अतएव हम यह यह जानना चाहें कि अगर पक्षने या किसी पक्षके समर्थनमें उक्त उक्तका उपस्थित किया है वह धार्मिक नियमकी ध्यानमें रखकर उपस्थित किया है या इसे वास्तविक नियमके रूपमें उपस्थित किया है। यह धार्मिक नियम धर्मधार उपस्थित किया है तो अपर पक्षने कर्मधारयकी विरोधताको प्रकाशमें आनेके

अभिप्रायसे जो यह लिखा है कि 'किन्तु जो कर्मशास्त्रके विशेषज्ञ हैं वे भलीभाँति जानते हैं कि प्रत्येक समयमें जो द्रव्यकर्म वक्ष्यता है उसमें नाना वर्णणाएँ होती हैं और सभी वर्णणाओंमें समान अनुभाग (फलदान शक्ति) नहीं होती, किन्तु भिन्न-भिन्न वर्णणाओंमें भिन्न-भिन्न अनुभाग जथात् किसी वर्णनामें जघन्य, किसीमें मध्यम और किसीमें उत्कृष्ट अनुभाग होता है । मध्यम अनुभागके अनेक भेद हैं और वर्णणा भी नाना हैं । इस प्रकार जिस समय जैसा अनुभाग उदयमें आता है उसके अनुरूप आत्माके परिणाम होते हैं । '... ' जिस समय मद् अनुभाग उदयमें आता है उस समय मद् कर्माग्रूप परिणाम होते हैं और उस समय ज्ञान व वीर्यका क्षयोपशम विशेष होनेसे आत्माकी शक्ति विशेष होती है । उस समय यदि ययार्थ उपदेश आदिका वाह्य निमित्त मिले और यह जीव तत्त्वविचारादिका पुरुषार्थ करे तो सम्भवत्व हो सकता है ।' आदि । वह युक्तियुक्त नहीं ठहरता, क्योंकि इसमें भी तीव्र-मन्द भावसे परस्परस्थिता बनी रहनेके कारण न तो आत्मा कर्मोदयके विरुद्ध पुरुषार्थ कर सकता है न हो ज्ञानका उदय हो सकता है और न ही उपदेश आदिका वाह्य निमित्त मिल सकता है, क्योंकि कर्मोदयमात्र मोक्षमार्गका प्रतिग्रन्थक है, अतः 'कर्मोदय बलात् राग-द्वेषको उत्पन्न करते हैं और राग-द्वेष बलात् कर्मका बन्ध कराते है' इस सिद्धान्तके स्वीकार करने पर मोक्षमार्गका पुरुषार्थ कभी नहीं बन सकेगा यह जो आपत्ति हमने दी है वह उचित ही है ।

यदि अपर पक्षने 'प्रेर्यते कर्म जीवने' इत्यादि वचन कादाचित्क नियमके रूपमें उपस्थित किया है तो इससे अपर पक्षके इस सिद्धान्तका खण्डन हो जाता है कि 'कर्म जीवने बलात् राग-द्वेषादिको उत्पन्न करता है ।'

अतः प्रकृतमें यह सब तथ्य व्यवहारनयका वस्तव्य ही समझना चाहिए । ब्रह्मदेव सूरिने बृहद्ब्रह्म-संग्रह गा० ३७ में जो कुछ लिखा है वह ठीक ही लिखा है । उन्होंने एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें बलात् कार्य करता है इस सिद्धान्तको स्वीकार करके वह वचन नहीं लिखा है, अतएव उनका वैसा लिखना उचित ही है । उनके लिखनेका आशय ही इतना है कि यदि यह जीव कर्मोदय और इसके फलमें उपयुक्त न हो तो वह ससारपरिपाटीसे मुक्त हो सकता है ।

अपर पक्षने इष्टोपदेश गाया ३१ की टीकासे 'कथं वि बलिओ कम्मो' यह वचन उद्धृत किया है । किन्तु इसका भी आशय इतना ही है कि जब तक यह जीव उदयाधीन होकर परिणमता है तब तक कर्मको बलवत्ता कही जाती है । कर्मने उदयाधीन किया नहीं । वह स्वयं उसके आधीन हुआ है । किन्तु जब यह जीव कर्मोदयमें तन्मय न होकर अपने स्वभावके सम्मुख होता है तब आत्माकी बलवत्ता कही जाती है । इष्टोपदेश गा० ३१ की समग्र टीका पर दुष्टिपात करनेसे यही भाव व्यक्त होता है ।

अपर पक्षने लिखा है कि 'प्रेर्यमाण पुद्गला का जो वाच्य अर्थ है वह ही' जिनागममें इष्ट है, क्योंकि शब्दोका और अर्थका परस्पर वाच्य-वाचक सम्बन्ध है । किन्तु प्रश्न तो यही है कि 'प्रेर्यमाण' पदका वाच्यार्थ क्या है ? इसे तो स्पष्ट किया नहीं और लम्बी-चोड़ी टीका कर डाली । इसीका नाम तो चतुराई है । जिनागममें तो इसका यह अर्थ है कि राग-द्वेषसे मलीमस आत्माके योग और विकल्पको निमित्तकर जो पुद्गल शब्दरूपसे परिणमते हैं वे प्रेर्यमाण पुद्गल कहलाते हैं । अच्छी बात है यदि अपर पक्ष इस वाच्यको स्वीकार कर लेता है और अन्य द्रव्य अन्य द्रव्यमें बलात् कार्य कर देता है इत्यादि प्रकारकी गलत मान्यताको त्याग देता है । ऐसी अवस्थामें उसके द्वारा आगमका अर्थ करनेमें जो अनर्थ हो रहा है उसका सुतरा त्याग हो जायगा ।

समसंसार बाधा ११६ आदिम बीरको जो परिणामी नियम सिद्ध किया है वह स्वमतका ही विरुद्ध है। परमतका लक्षण उल्टा मुख्य लक्ष्य नहीं है। प्रत्येक कायमें बाह्य निमित्तका स्वीकार है इसमें संशय नहीं। चाहे वह अगुरुलक्ष्ण गुणका परिणमन हो या अन्य परिणमन बाह्य निमित्तकी स्वीकृति सर्वत्र है। किन्तु यह परिणामी स्वभावमें बाधा न बाध इस रूपमें ही है, अन्य द्रव्य अन्य द्रव्यका बन्धन कार्य करता है इस रूपमें नहीं। प्रत्येक परिणाम बाह्य निमित्तसे मिच्छकर नहीं होता उससे प्रबन्ध रूपमें उपादानमें ही होता है, इसलिये उस परिणामको उपादान ही उत्पन्न करता है, बाह्य निमित्त नहीं। समसंसार बाधा ८ ८१ ८२ का यही भाष्य है। यही कारण है कि समसंसार बाधा १ ७ ५ करता है परिणमन है उत्पन्न करता है बद्ध करता है त्यागता है बाँधता है इत्यादि कथनों जटिलतुल्य व्यवहारमयका वस्तुतः कहा है। अतः पक्ष इस पात्रके इस वचन पर दृष्टि डालनेका कह करे—

यत्तु व्याप्य-व्यापकभावमात्रेऽपि प्राप्यं विरुद्धं निवृत्तं च पुरुषात्तद्व्यवहारमक कर्म गृह्यति परिणमसमुत्पत्त्यति करोति यच्चाति वात्यति विरुद्धं च किञ्चोपपाद्यते।

उदा व्याप्य-व्यापकभावका अभाव होने पर भी प्राप्य विचार्य और निर्गुण पुद्बल इत्यात्मक कर्म को आत्मा ग्रहण करता है, परिणमाता है, उत्पन्न करता है, करता है और बाँधता है इत्यादिस्व को विरुद्ध होता है वह उपचार है।

इससे अतः पक्षका जो यह विचार है कि वह बाधा निमित्त कारणकी अपेक्षासे नहीं किन्तु उपादानकी अपेक्षासे किन्ती गई उसका विरोध हो जायगा। याबाध ही वह 'आत्मा' पर कति अर्थों और 'पुन्यकर्म' पर कर्मके अर्थों प्रबुद्ध हुआ है। ऐसी वस्तुवाच्य यह किन्तु कि 'वह बाधा निमित्त कारणकी अपेक्षासे नहीं किन्तु उपादानकी अपेक्षासे किन्ती गई बहुत बड़ा ताड़न है। टीका यही कहती है कि आत्मा और पुद्बल कर्मों व्याप्यव्यापकभाव नहीं है फिर भी जो यह कहा जाता है कि 'आत्माने पुद्बल कर्मोंको उत्पन्न किया' वह ब्रह्मानीका विवक्ष्यमान है, अतएव उपचरित वचन है, क्योंकि उपादान ही अपने कार्यका उत्पन्न करता है, अन्य द्रव्य अन्य द्रव्यके कायको उत्पन्न नहीं करता। मान अन्य द्रव्य अन्य द्रव्यके कायको उत्पन्न करता है ऐसा विरुद्धतुल्य व्यवहार होता है। हमने प्रश्न नं १ व १९ में निमित्तकर्ताकी स्वीकृति समसंसार बाधा १ के अनुसार ही की है। किन्तु इस अतः पक्ष प्रेरक निमित्त कर्ता स्वभावसे ऐसा बर्ण करता है उल्टा समझ नहीं होता। विचार्य द्रव्य प्रयोगमें नहीं है, उसका अर्थ करनेमें है।

द्वितीय व्यक्तिकी स्वी आदि विषयोंके आधेन देखकर स्वीको उपदेश नहीं दिया जाता कि तुमने इस अपने आधेन यों बना रखा है किन्तु पुद्बल ही उसके पक्षार्थ वर्तमानका जान करमा जाता है। इसके स्पष्ट है कि यह जीव परम आत्मन्की मिथ्या दृष्ट्यमात्र स्वयं विषयाधीन बनता है, विषय उसे पराधीन नहीं पताते। यही जीवक पराधीन बननेमें विषय बाह्य निमित्त तो है उसके कर्ता नहीं। इसी प्रकार कार्यमें बाह्य निमित्तका वरा स्वाग है इसका सर्वत्र निर्बल कर देना चाहिए।

उत्पत्त्यर्थनैवैकानिक पु ४१ में यद्यपि प्रारम्भमें आकाश इत्य और अन्य द्रव्योंकी आकाशपेयताका विचार किया गया है। परन्तु अनेक यह वचन यहाँ तक सीमित नहीं रखा है। किन्तु उग हाथ सब द्रव्योंमें उत्पादक विमर्श है या उद्बुद्ध उल्टा उत्तर निवृत्ततम और व्यवहारमयके दिया गया है। अतः अतः पक्षका

यह लिखना कि कि 'श्लोकवातिक पृ० ४१० का कथन प्रेरक निमित्त कारणके विषयमें नहीं है, किन्तु धर्मादि द्रव्योंके विषयमें है जो अप्रेरक है।' युक्तियुक्त नहीं है।

अपर पक्षका कहना है कि 'निमित्त नैमित्तिकसम्बन्ध निश्चयनयका विषय नहीं है'। पर इससे क्या ? देखना यह है कि यह सम्बन्ध उपचरित है या नहीं। हम इसी उत्तरमें पहले असद्भूत व्यवहारका आगमसे स्पष्टीकरण कर आये हैं। उसमें भेदमें अभेदका उपचार करना इसे असद्भूत व्यवहार बतलाया गया है। इससे यह सम्बन्ध उपचरित ही सिद्ध होता है।

अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें आलापपद्धतिके 'भिन्नवस्तुविषयो' इस लक्षणका सहारा लिया है। किन्तु वहाँ एक वस्तुमें भेद व्यवहारको भिन्न वस्तु कहा गया है। अपर पक्ष आलापपद्धतिमें इसके उत्तर भेदोके जो उदाहरण दिये हैं उन पर दृष्टिपात करले, सब स्पष्ट हो जायगा। वैसे यह लक्षण भी आलाप-पद्धतिमें किये गये अमद्भूत व्यवहारनयके 'अन्यत्र प्रसिद्धस्य' इत्यादि लक्षणका पूरक ही है। समयसार गाथा ५६ की आत्मख्याति टीकामें व्यवहारनयका 'इह हि व्यवहारनय परभाव परस्य विदधाति' यह लक्षण किया है। इससे हमारे उक्त कथनकी पुष्टि हो जाती है। अतएव उक्त लक्षणके आधारसे भी निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध उपचरित ही सिद्ध होता है। इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें हमने इसी आशयसे इसका निरूपण किया है।

तत्त्वार्थश्लोकवातिक पृ० १५१ में द्विष्ट काय-कारणभावको व्यवहारनयसे परमार्थसत् लिखा है। इसलिए अपर पक्ष इस उल्लेखको बहुत महत्त्व देता है। अनेक प्रपञ्चोंमें उस पक्षने इसकी अनेकवार चर्चा की है। अब विचार यह करना है कि वहाँ विद्यानन्दि आचार्यने ऐसा क्यों लिखा। बात यह है कि बौद्धदर्शन रूप, वेदना, विज्ञान, सज्ञा और सत्कार आदिको सवृत्तिसत् मानना है। क्योंकि वह दर्शन पर्यायोंमें अन्वित होनेवाले द्रव्योंको नहीं स्वीकार करता। तत्त्वको माय क्षणिक मानता है। किन्तु जैनदर्शनकी यह स्थिति नहीं है। अतएव उपादान और उपादेयके कालभेदकी अपेक्षा भिन्न होने पर भी एक द्रव्यप्रत्यासत्तिके कारण इनमें कथंचित् तादात्म्य बन जानेसे आचार्य विद्यानन्दिने सद्भूत व्यवहारनयको ध्यानमें रखकर द्विष्ट (दोमें स्थित) कार्य-कारणभावको वस्तुतः परमार्थसत् कहा है, क्योंकि उपादान अपने स्वरूपसे स्वतः सिद्ध है और उपादेय अपने स्वरूपसे स्वतः सिद्ध है। इनमें उपादान और उपादेयरूप धर्म वास्तविक है। इस सम्बन्धमें आचार्य विद्यानन्दिने ये शब्द लक्ष्यमें लेने योग्य हैं। वही पृ० १५० में वे लिखते हैं—

कार्य कारणभावस्य हि सम्बन्धस्यावाधिततथाविधप्रत्ययारूढस्य स्व सम्बन्धिनो वृत्ति कथञ्चित्ता-
दात्म्यमेवानेकान्तवादिनोच्यते।

अवाधित तथाविध प्रत्ययारूढ कार्य-कारणभावरूप (उपादान-उपादेय-भावरूप) सम्बन्धकी अपने सम्बन्धियोंमें वृत्ति कथञ्चित् तादात्म्यरूप ही अनेकान्तवादियोंने स्वीकार की है।

यह आचार्य विद्यानन्दिका मुख्य प्रतिपाद्य विषय है। 'तदेव व्यवहारनयसमाश्रयणे' इत्यादि वचन लिख कर उन्होंने मुख्यतासे इसी कार्य-कारणभावको अर्थात् उपादान-उपादेयभावको परमार्थसत् कहा है। इसके लिए तत्त्वार्थश्लोकवातिक पृ० १५० अवलोकनीय है। बाह्य सामग्री और कार्यमें कार्य-कारणभाव (निमित्त नैमित्तिकभाव) केवल कालप्रत्यासत्तिकी ध्यानमें रखकर स्वीकार किया गया है, क्योंकि कालप्रत्यासत्तिरूपसे जैसे बाह्य सामग्रीकी सत्ता है उसी प्रकार कार्यद्रव्यकी भी सत्ता है। इस रूपसे ये दोनों परमार्थ-सत् हैं। इससे द्विष्ट कार्य-कारणभावको परमार्थमत् कालप्रत्यासत्तिवश कहा है यह भी ज्ञात हो जाता है और इनमें निमित्त नैमित्तिकव्यवहार असद्भूतव्यवहारनयका विषय कैसे है यह भी ज्ञात हो जाता है।

अपर पयने परका पु १ पु ११४ के उत्तेजके उत्तममें उपादान कारणके अनुसार स्थिति विरोधको स्वीकार कर दिया यह स्पष्ट ही किया है, क्योंकि सञ्चालन सभी कार्य उपादानके अनुसार होते हैं यह परमार्थसत् कथन है। इस उत्तेजमें 'पञ्चविंशतिसाक्षी' परका भी भाष्य है। इस विरोधका उत्पन्न बाधार्थ वीरसेनने परका और अवधारणा दोनोंमें सत्यात्मिक बार दिया है। कही 'सहाय' किया है। इनके लिए परका पु ४ पु १४१ व ४१८ पु १ पु ८१ पु १ पु १४८ व ११७ पु १ पु २२१ व २४ पु ११ पु २४२ व ११ पु १२ पु १७ अवधारणा पु ७ पु ७१ व ७२ ८४ २१ २१ १११ २४ २४२ व २७४ आदि पुष्ठ द्रष्टव्य है। 'पञ्चविंशतिसाक्षी' इसके लिए पु १ पु १७८ १११ ११४ पु १२ पु ४२ तथा अवधारणा पु ७ पु ७१ व ७२ २४ २४ २७ २८ २१ १११ १११ १११ ११७ १२१ १११ ११२ आदि पुष्ठ अवलोकनीय है। इन सब उत्तेजों द्वारा उपादानको मूर्द्धता ही दीयित की गई है।

ऐसी अवस्थामें परका पु १ पु ११४ के उक्त उत्तेजमें आने हुए 'एवंतेन' परका अपर पयनो भाष्य किया है यह ठीक नहीं है। क्योंकि इस वह द्वारा बाधार्थ सापेक्षपक्षको कहनेवाले व्यवहारका एकाग्रता निवेदन परमिरेष्य निश्चयपक्षका समर्थन दिया गया है। कारण कि सभी कार्य मिश्रण परमिरेष्य ही होते हैं। व्यवहारसे ही उन्हें सहेतुक स्वीकार किया गया है, क्योंकि मिश्रण मात्र वस्तुस्वरूपका वृद्धिजन करता है इसलिये वह परमिरेष्यरूपसे ही वस्तुस्वरूपके विरोध करनेमें प्रयुक्त होता है। परन्तु व्यवहारजनकी यह स्थिति नहीं है। कारण कि सापेक्षभाष्य वस्तुकी सिद्धि करना उसका प्रयोजन है। उपाहरणार्थ जम्मा और अममोक्ष रहस्य परमिरेष्य स्वरूप सिद्ध है। मान इसका व्यवहार परमरे सापेक्ष होता है। इसीप्रकार प्रकृतमें जान लेना चाहिए। यही बात है कि बाधार्थ वीरसेनने परका पु ७ पु ११७ में सभी कार्य बाधार्थ कारण निरलेख होते हैं' इस उक्त स्वीकार करते हुए किया है—

वस्तुत्वकामपरिरेष्यो वस्तुपरिभाषो ।

इससे स्पष्ट है कि प्रकृतमें अपर पयने उक्त उत्तेजमें आये हुए 'एवंतेन' परका को भाष्य किया है यह ठीक नहीं है।

इसी प्रसङ्गमें अपर पयनका कहना है कि यद्यपि कार्य उपादानके सृष्ट होता है तथापि ऐसा भी नहीं है कि उत्तर बाध कारणका प्रमाण न पड़ता हो। आदि। किन्तु अपर पयनका ऐसा विचार भी बुद्धिमुक्त नहीं है। क्योंकि जिसे अपर पयन 'प्रमाण पड़ना' नहता है वह क्या कोई वस्तु है या चरनमाण है? यदि वस्तु है तो क्या भाष्यके विरोध वह वीरकार किया जाय कि एक वस्तुके गुणवर्णका इसी वस्तुमें संक्रमण होता है। यदि नहीं तो वह कथनमाण है इसके विचार से और क्या कहा जा सकता है? अवश्य कुछ नहीं। यही कारण है कि एक उक्त वृद्धि उक्तके कार्यको करता है इसे भाष्यमें वस्तुत्वकामपरिरेष्यक विरोध कथना गया है।

अपर पयने यही पर वीर और भूमिका उपाहरण उपस्थित कर यह सिद्ध करना चाहता है कि एता ही वीर अथवा वस्तु भूमिके कारण अथवा अथवा कथको उत्पन्न करता है और इसी पुष्टिमें प्रवचनका पाया २११ वा उत्तेज किया है। उपादान यह है कि अन्तरवक्त्रे सिद्ध करना यही ता व्यवहार है नृणा मुक्त प्रयोजन है। यह तर्क अन्तरवक्त्रे नहीं हो जाता किन्तु अन्तरवक्त्रे सिद्ध करता है। पञ्चिह्नपर भाष्य

घरजोने अनगरघर्गामृत अ० १ में 'कर्त्राद्या वस्तुनो भिन्नाः' इत्यादि श्लोक (१०२) इसी आशयसे लिखा है। नियम यह है कि जितने कार्य होते हैं उतने ही उनके अन्तरग (उपादान) कारण और बाह्य कारण होते हैं। धवला पु० ७ पृ० ७० में इसका समर्थन करते हुए आचार्य वीरसेन लिखते हैं—

तदा कज्जमेत्ताणि चेव कम्माणि वि अत्थि त्ति णिच्छओ कायज्जो ।

इसलिए जितने कार्य हैं उतने ही उनके कर्म हैं ऐसा निश्चय करना चाहिए।

इसलिए यदि प्रवचनसारके उक्त उल्लेखमें बाह्य कारणकी अपेक्षा विवेचन हुआ है तो इस परसे ऐसा गलत धमिप्राय नहीं फलित करना चाहिए कि 'अन्तरग कारणके एक होने पर भी बाह्य कारणके भेदसे कायमें भेद देखा जाता है, क्योंकि वस्तुतः बीज एक नहीं है। जितने दाने हैं सब अपने अपने स्वचतुष्टयको लिये हुए पृथक् पृथक् हैं। इसलिए सिद्धान्त यह फलित होता है कि सबकी बाह्याभ्यन्तर सामग्री पृथक् पृथक् होनेसे पृथक् पृथक् फलनिष्पन्न होता है। नियत आभ्यन्तर सामग्रीके साथ नियत बाह्यसामग्रीके होनेका योग है। इसलिए उनको निमित्तपर नियत फलकी ही उत्पत्ति होती है। धवला पु० ६ पृ० १६४ के उक्त उल्लेखकी ओर प्रवचनसार गाथा २५५के उल्लेखको मिलाकर समझनेकी आवश्यकता है। कार्य-कारण-परम्परामें नियत निश्चय पक्षके साथ नियत व्यवहार पक्षको स्वीकार करने पर ही अनेकान्तकी सिद्धि होती है, अन्यथा नहीं।

अपर पक्षने इसी प्रसंगमें अन्य बहुतसी बातें लिखी हैं। उन सबसे अपर पक्षके सभी प्रपत्र भरे पड़े हैं। इसलिए उन सबकी हम विशेष चर्चा नहीं करेंगे। किन्तु स्वयम्भूस्तोत्र ६० का उल्लेख कर अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'कार्यकी उत्पत्ति अन्तरग बहिरग निमित्ताधीन है ऐसा वस्तुस्वभाव है।' यह अवश्य ही विचारणीय है। अपर पक्षके इस कथनको पढ़कर ऐसा लगा कि वह अपने पक्षके समर्थनके अभिनिवेशमें यहाँ तक कहनेके लिए उद्यत हो गया। उस पक्षको ऐसा लिखकर 'हम वस्तुस्वभावको पराधीन सिद्ध करने जा रहे हैं' इस बातका अणुमात्र भी भय न हुआ इसका समग्र जैन परम्पराको आश्चर्य होगा। प्रत्येक वस्तु उत्पाद-व्यय-द्रव्यस्वभाव है। इनकी एकसत्ता है। लक्षण, मज्ञा आदिके भेदसे ही इनमें भेद स्वीकार किया गया है। पर्यायका लक्षण है—तद्भाव। तत्त्वार्थसूत्र अ० ५ में कहा भी है—'तद्भाव, परिणाम' (सू० ४२) इसकी व्याख्या करते हुए अष्टमहस्ती पु० १२६ में लिखा है—

तेन तेन प्रतिविशिष्टेन रूपेण भवनं हि परिणाम, सहक्रमभाविष्वशोपर्यायेषु तस्य भावादव्याप्यसम्भवात्, तद्भावे च द्रव्ये तदनुपपत्तेः।

उस उस प्रतिविशिष्टरूपसे होना ही परिणाम है, क्योंकि सहभावी और क्रमभावी अशेष पर्यायोंमें अर्थात् गुणों और पर्यायोंमें उक्त लक्षणका सद्भाव होनेसे अव्याप्ति दोष नहीं आता। यदि उसका अभाव माना जाय तो द्रव्यमें परिणामविशेष नहीं बन सकता।

इससे स्पष्ट है कि गुणपर्यायवत्त्व यह द्रव्यका स्वरूप है। ऐसी अवस्थामें यदि कार्यको अपर पक्षके मतानुसार निमित्ताधीन स्वीकार कर लिया जाय तो वस्तुस्वभावके पराधीन हो जानेसे वस्तुको ही पराधीन स्वीकार करनेका प्रसंग उपस्थित होता है जो अनुभव, तर्क और आगम तीनोंके विरुद्ध है। स्पष्ट है कि कोई भी कार्य निमित्ताधीन नहीं होता। निमित्तकी निमित्तता विश्वके शाश्वत नियमानुसार प्रत्येक समयमें प्रतिविशिष्ट स्वभावयुक्त वस्तुके साथ बाह्य व्याप्तिमात्र है। कार्य-कारणपरम्परामें या अन्यत्र निमित्तको स्वीकार करनेका इतना ही तात्पर्य है। वह कार्यकी सापेक्षरूपसे सिद्ध करता है, इसलिए उसमें कर्ता आदिका

व्यवहार किया जाता है । यदि बाह्य सामग्री कायका वास्तविक नहीं हो तो वह कार्यका स्व हो जामना और एही अवस्थामें वह व्यवहार करने न बहुधाकर स्वाभिप्रायनेको अपेक्षा निरवय कथन हो माना जामना । अतएव 'जामकी उत्पत्ति अन्तरंग-बहिरंग निमित्तायोग है ऐसा वस्तुत्वभाव है । यह विद्यता अपर पक्षके लिए योग्य नहीं है । हमने प्रश्न ११ के प्रथम उत्तरमें तथा प्रश्न १ के द्वितीय उत्तरमें बाह्य सामग्रीको ध्यानमें रख कर जो भी लिखा है वह व्यवहारकुट्टिकी ध्यानेमें रखकर ही किया है । अपर पक्ष निरवय व्यवहारको येवक रैवाको यदि स्वीकार कर जता है तो विदवाह है कि जिन तत्त्वोंका हम अपने उत्तरोंमें निर्देश कर रहे हैं उन्हें स्वीकार करनेमें उस पक्षका द्विती प्रकारकी द्विषकिचाहूँ नहीं होमी ।

हमने वक्ता पु ११ पु ३९ का उत्तरमें उपस्थित कर अन्तरंग कारणकी नायके प्रति विशेषता स्थापित की थी । उसे अपर पक्षने विशेष हक एक अपन विशेष विचारके छाप साम्यता प्रदान की इसमें जहाँ प्रसङ्गता है वहाँ यह संकेत कर देना आवश्यक प्रतीय होता है कि अन्तरंग कारण प्रत्येक वस्तुका स्वभाव है, अतः यह दायर्य होनेसे हमके आचारपर जमाया गया विद्वय सब एक समान जामु होता है । अपर पक्षने इसी पुस्तकसम्बन्धी पु ४६ पु ३८ और पु १२ क जो उल्लेख उपस्थित किये हैं उनसे भी उक्त कथनका ही समर्थन होता है । विचारके लिए हम सब प्रथम अपर पक्षके निर्देशानुसार पु ४६ का लक्ष्य करते हैं । जो जीव ज्ञानावरणीयता उत्कृष्ट स्थितिवन्ध करती है उसके यदि अनुभवका बन्ध हो तो कैसा होता है इसी तत्त्वका विचार इस प्रकारमें बख रखा है । अन्तिम दो पंक्त-समाधान इस प्रकार है—

कथन—ज्ञानावरणीयता उत्कृष्ट स्थितिप्राप्त्यम् । वरिष्ठमोक्षे द्वारा अनुभवका अनु-स्थानपत्तिव बन्ध कैसे होता है ?

समाधान—यह कोई दाव नहीं है क्योंकि ज्ञानावरणीयता उत्कृष्ट स्थितिवन्धके योग्य वरिष्ठमोक्षे की अनुपलब्धतामात्र आपुकी स्थितिके कथनके योग्य परिवाम सम्भव है ।

प्रश्न—यह परिवाम किछ कर्मोंको करनेवाला कैसा होता है ?

समाधान—सहकारी कर्मोंके सम्बन्धमेवसे उसके किछ कर्मोंके कर्मों कोई विराध नहीं है ।

यह आशयकथन है । अब यहाँ इस बातका विचार करना है कि ये सहकारी कारण कौन हैं जिनके सम्बन्धमेवसे एक परिवामको किछ कर्मोंका करनेवाला कहा गया है ?

जहाँ एक सामीक्षा तबाल है । जो एक जीव (मनुष्य या तियज्य) ज्ञानावरणकी उत्कृष्ट स्थिति गाँव रहा है वही आनुकर्मकी अनु-स्थानपत्ति स्थिति गाँव रहा है । इसविषय स्वाभिप्रेत हो है नहीं । परिश्रममेव भी नहीं है, क्योंकि एक ही परिवामसे दोनोंकी उच्च स्थितिका बन्ध हो रहा है । इसी प्रकार गाँव और खेतका भी येव नहीं है, क्योंकि किछ काँव या खेतमें विशिष्ट जीव ज्ञानावरणको उत्कृष्ट स्थितिक बन्ध कर रहा है । एही काँव या खेतमें वह आनुकर्मकी भी अनु-स्थानपत्ति स्थितिका बन्ध कर रहा है । इस प्रकार जो बाह्य ज्ञानवी ज्ञानावरणके उत्कृष्ट स्थितिवन्धके लिए प्राण्य है वही बाह्य ज्ञानवी आनुकर्मके अनु-स्थानपत्ति स्थिति बन्धके लिए भी प्राण्य है । फिर ऐसी कौनसी सहकारी सामग्री है जिसके सम्बन्धमेवसे एक परिवाम किछ कर्मोंको करनेवाला प्रकृतमें स्वीकार किया गया है ? क्या कारण है कि एकी सामग्रीके उद्वाचय ज्ञानावरणका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध हो और आनुकर्मका अनु-स्थानपत्तिव यथायोग्य स्थितिवन्ध हो ? जबकि उत्कृष्ट विद्यामेके प्रथम धन्यमें आनुकर्मका उत्कृष्ट स्थितिवन्ध हो और बावने ज्ञानमेमें कथनई हुई विधिके अनुसार अर्धकाल मायामात्र आधिकी लिए हुए स्थितिवन्ध हो । इतना ही क्यों ? कोई कथनवर्षा ज्ञानावरणाधिक्य परि

पक्ष और कोई आयुक्रमरूप परिणाम, ऐसा क्यों ? इत्यादि अनेक प्रश्न हैं जो यहाँ समाधान चाहते हैं । अपर पक्षने मात्र उक्त उद्धरण तो उपस्थित कर दिया पर उसका आशय क्या है यह स्पष्ट नहीं किया । इसलिए अपर पक्ष यदि इस उद्धरण परसे यह तात्पर्य कथित करना चाहे कि 'वही कार्यमें आन्तरिक सामग्रीकी प्रधानता रहती है और कही बाह्य सामग्रीकी प्रधानता रहती है' तो ऐसी मान्यताके बनानेमें उसे किसी भी उल्लेखस सफलता नहीं मिल सकती ।

विचार कर देखा जाय तो यहाँ पर आचार्य सहकारी सामग्रीसे शक्तिवेदकी लिए हुए ज्ञानावरण और आयुक्रमकी अपने-अपने स्थितिवन्धके योग्य सामग्रीको ही ग्रहण कर रहे हैं, क्योंकि जितने भी कार्य होते हैं वे अन्तरंग-बहिरंग सामग्रीसे प्रतिबन्ध होकर ही होते हैं । (ध्वला पु० १२ पु० ३७) । ध्वला पु० ६ पु० १४८ में आचार्य बोरमेन लिखते हैं कि जिस समयप्रवृद्धमें तीस कोडाकोड़ी सागरोपम स्थितिवाले परमाणु पुद्गल होते हैं उनमें एक समय, दो समय, तीन समय आदिमें लेकर तीन हजार वर्षप्रमाण काल-स्थितिवाले पुद्गल स्वभावसे नहीं होते । इससे स्पष्ट है कि प्रतिनियत बाह्य सामग्रीके साथ प्रतिनियत आन्तरिक सामग्रीके होनेका प्रतिनियम है और उसी प्रतिनियमका ध्वला पु० १२ पु० ४५३ में उक्त शब्दों द्वारा उल्लेख किया गया है । इसी प्रकार पु० ३८० व १२० के अपर पक्ष द्वारा उल्लिखित उल्लेखोंके विषयमें भी स्पष्टीकरण समझ लेना चाहिए । सहकारी कारण कार्यकी अन्तरंग सामग्री के लिए भी कहा जाता है । इसके लिए तत्त्वार्थश्लोकवातिक पु० ६५ के 'दण्डकपाटप्रतरलोकपूर्ण—' आदि वचन पर तथा सर्वायसिद्धि अ० १ म० ७ पर दृष्टिगत कीजिए । बाह्य और आन्तरिक दोनों सहकारी सामग्री या सहकारी साधन कहलाते हैं । जहाँ सामान्य निर्देश हो वहाँ प्रकरणको देखकर उसका अर्थ करना चाहिए ।

अपर पक्षने लिखा है कि 'जो मात्र आत्मपरिणामसे मोक्ष मानते हैं उनके लिए यह विचारणीय ही जाता है कि द्रव्यकर्मकी शक्ति भी अपेक्षित है, मात्र अकपाय परिणामसे ही कर्मोंका घात सम्भव नहीं है ।' समाधान यह है कि कर्मोंका घात स्वयं उनके अपने परिणामका फल है, अकपाय परिणाम तो उसमें निमित्त-मात्र है । उसी प्रकार आत्माका मोक्ष स्वयं आत्माका कार्य है, द्रव्यकर्मोंकी निर्जरा तो उसमें निमित्तमात्र है । ऐसी ही निश्चय-व्यवहारकी व्यवस्था है । एक दूसरेका कार्य नहीं करता । किन्तु उसकी प्रसिद्धिका हेतु होनेसे यह व्यवहारहेतु कहलाता है । अपने कामका निश्चय हेतु वह द्रव्य स्वयं होता है । यदि अपर पक्षने उक्त वचन द्वारा इसी तथ्यकी सूचित किया है तो उसे सत्य कार्य-कारणपरम्परामें इस नियमको स्वीकार करनेमें आपत्ति नहीं होनी चाहिए । ऐसी अवस्थामें उस पक्षको समर्थ उपादान किसे कहते हैं और बाह्य सामग्रीमें निमित्त व्यवहार क्या किया जाता है इसे हृदयगम करनेमें कठिनाई नहीं जायगी ।

ध्वला पु० १ पु० ३६६-३६७ में मन पर्ययज्ञानकी उत्पत्तिके बाह्य हेतुओंका निर्देश किया गया है, आन्तरिक हेतुका नहीं । आन्तरिक हेतु समर्थ उपादान है । उससे युक्त समयपरिणाम और द्रव्य-क्षेत्र-कालादि मन पर्ययज्ञानकी उत्पत्तिके बाह्य हेतु हैं यह उक्त कथनका तात्पर्य है । अवधिज्ञानकी उत्पत्तिके सम्बन्धमें ऐसा ही एक प्रश्न ध्वला पु० १३ पु० २९ में उठाकर उसका दूसरे प्रकारसे समाधान किया गया है । उल्लेख इस प्रकार है—

जदि सम्मत-अणुवद महवचदेहिंती ओहिणाणसुणज्जदि तो सब्येसु असजदसम्माइट्टि-सजदासजद-सजदेसु ओहिणाण किण उवल्लभदे ? ण एस दोसो ? असव्वेज्जलोगमरासम्मरा-सजम-सजमासजमपरि-

यामसु भौहिव्यान्यवराकस्तथावममिधिमिथाम वरिषामात्ममहोवपादा । न च त सम्पनु संभवति त्व्यविवक्त-
परिणामाज बहुपाज तनुवकहोप योवपादा ।

प्रश्न—यदि सम्पन्न बहुवृत्त और महावृत्तके निमित्तसे अवशिष्टात्म उदय होता है तो वह सर्ववत्-
सम्पन्नहि, समतात्मक और संवृत्तके अवशिष्टात्म नये नहीं क्या जाता ?

समाधान—यह कोई शंका नहीं है क्योंकि सम्पन्न संवृत्तसंयम और संवृत्त परिणाम समक्यात
कोक्यमात्र है । उनमेंसे अवशिष्टात्मवत्के धारोपयमके निमित्तमत्र परिणाम अतिशोक है, वे तबके सम्पन्न
नहीं हैं, क्योंकि उनके प्रतिपक्षमत्र परिणाम बहुत है, इसलिए उनकी उत्कृष्टि बहुत होती है ।

ये दो समाधान हैं । एकदा उत्कृष्ट वर पक्षने किया है और दूसरा यह है । इससे स्पष्ट है कि
व्याचार्य एक ही प्रश्नका समाधान विविध प्रकारसे करते हैं, जिनसे प्रत्येक कायको प्रति
नियत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी सूचना मिलती है । अतएव यह स्वाभि बन जाती है कि प्रत्येक
कायकी आभ्यन्तर सामग्रीके अनुरूप ही बाह्य सामग्री होती है । इसमें न्यस्तम नहीं होता ।
मात्र बाह्य सामग्री पर रूपका परिणाम जानसे वह कायकी व्यापक बनफ नहीं है । इसी अर्थमें
उसे कायके प्रति अकिंचितकर कहा जाता है आ मुच्छिमुक्त है । पर वह निश्चयकी सिद्धि
हो है, इसप्रति व्यवहारनयकी अपेक्षा उसके माध्यमसे वस्तुकी सिद्धि करनेमें आपत्ति नहीं ।
पर ऐसे कथनकी उदाहरित कल्प हो सम्यक्ता बाधिए ।

हमने प्रश्न ६ के उत्तरमें कहा था कि 'व्यवहारके विषयकी निरवयव मान कर उत्तर दिये गये
हैं । हमें प्रसन्नता है कि अगर पक्षने हमारे उक्त कथनकी यदि निरवयव समिप्राय वास्तवता है तो हमको
इह है । इन शब्दोंमें स्वीकार कर दिया है । किन्तु उस पक्षने इसी प्रसंगमें जो यह कहा है कि 'यदि समिप्राय
निरवयवमते है तो आपने निरवयवमते स्वरूपपर बुद्धि नहीं की । जाहि । समाधान यह है कि हमारी
निरवयवमते स्वरूप पर उत्तर बुद्धि है । स्थापित कयेवक्य विद्वान् यो कथन है वह निरवयवमते निरवयव है ।
नव ज्ञानोपलब्धि के समिप्रायमें यह बीच प्रवृत्त होता है तब उसकी बुद्धिमें नव-धोषा अकिन्तु पेरव्यवहार
तथा उत्तरित व्यवहार बीच (उपेक्षित) होकर एक मात्र स्थापित कयेवक्य ज्ञानकस्वरूप आत्माका ज्ञान-
कथन रहता है । वास्तविक इसके अवकथनमते उत्तरकथन परिणाम प्राप्त हो आत्मानुलब्धि होना सम्भव है ।
इसकी प्राप्ति का अर्थ मात्र नहीं है । किन्तु वह यह बीच घटती गये पक्षने के कारणका विचार करना है
तब ही अव्यवहार और उत्तरित व्यवहार बुद्धिमें बीच होकर अवकथन परिणाम ज्ञानमात्र हो उक्त प्रभाव
हेतु मात्रा है । स्थापित अवकथन कथन दोनों हैं, अन्तर इतना है कि मोक्षमार्गमें आध्यात्मनकी
वृद्धिसे 'स्व' पक्षसे अवकथन ज्ञानका आत्मा किया गया है और समारक प्रमुख कारणकी वृद्धिमें
'स्व' पक्षसे अज्ञानमात्ररूप परिणाम आत्मा किया गया है । निरवयवमते जो ज्ञानाय कथन है वह
सर्वत्र प्रतिष्ठित होता है । यही कारण है कि प्रश्न नव पूछ निरवयवमते कहा जाता है । इसका स्वरूप निर्देश
करते हुए अवकथनमें प्रश्न ७ के में कहा है—

कम्पार्थ मय्यग्राह्यं बीजं जो गच्छति किञ्चित्कथनम् ।

यन्मह सो मुद्वज्यो लज्ज कम्प्योपनिमित्तलेखो ३१११३

कथोक्त मन्त्र विद्वत् बीजको जो किञ्चित् लेखीके समान ग्रहण करता है वह नियमसे कथोक्तानिर्देश
पूछ नय कहा जाता है ॥१६६॥

तथा इसके अतिरिक्त जो निश्चयनयका दूसरा भेद है वह सोपाधि अभेदरूप वस्तुको कहता है, इसलिए उसकी अशुद्ध निश्चयनय सज्ञा है। त्रैकालिक वस्तुस्वरूप वैसा नहीं है, इसलिए इसे अशुद्ध निश्चयनय कहा गया है। साथ ही शुद्ध निश्चयनयकी दृष्टिमें इसे व्यवहार माना गया है। पर निश्चयनयका लक्षण घटित होनेसे यह भी निश्चयनय है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जैसा वस्तुका स्वरूप है निश्चयनय उसको उसी रूपमें कहता है। त्रैकालिक वस्तुस्वरूपको कहनेवाला शुद्ध निश्चयनय है, इसलिए उसकी दृष्टिमें पर्यायरूप बन्ध-मोक्षका निषेध किया गया है। परन्तु रागादिरूप परिणत आत्मा यदि निश्चयस्वरूप न माना जाय और उसे कहनेवाले नयको निश्चयनय न कहा जाय तो रागादि आत्माके प्रतिविशिष्ट स्वरूप नहीं ठहरेंगे और ऐसी अवस्थामें बन्ध-मोक्षका अभाव होकर आत्माका ही अभाव मानना पड़ेगा। हमें इस बातका आश्चर्य है कि अपर पक्ष आगममें निश्चयनय और व्यवहारनयके जो लक्षण और भेद किये हैं उन पर दृष्टिपात तो करता नहीं और इच्छानुसार टीका कर अपने अभिप्रायकी पुष्टि करना चाहता है। आलापपद्धतिमें निश्चयनयके लक्षण और भेदोका निर्देश इन शब्दोंमें किया है—

तत्र निश्चयोऽभेदविषयः। तत्र निश्चयनयो द्विविध — शुद्धनिश्चयोऽशुद्धनिश्चयश्च।

अतएव प्रकृतमें निश्चयनयको लक्ष्यमें रखकर अपर पक्षने 'यदि अभिप्राय निश्चयनयसे है तो आपने निश्चयनयके स्वरूप पर दृष्टि नहीं दी।' आदि जो कुछ लिखा है वह सब युक्तियुक्त नहीं।

अपर पक्ष बन्धको व्यवहारनयका विषय समझता है पर ऐसी बात नहीं है, क्योंकि रागादि बन्धरूप परिणत आत्मा अशुद्ध निश्चयनयका विषय है, उसका गुण-गुणो आदि भेदरूपसे कथन सद्भूत व्यवहारनयका विषय है और जीव द्रव्यकर्मोंसे बद्ध है इस प्रकार सर्वथा भेदमें अभेदरूप कथन असद्भूत व्यवहारनयका विषय है। अध्यात्मदृष्टिमें सद्भूत व्यवहारनयका जो विषय यहाँ बतलाया गया है वह असद्भूत व्यवहारनयका विषय हो जाता है, क्योंकि अध्यात्ममें रागादि परभाव हैं। उनको जीवका कहना असद्भूत व्यवहारनयका विषय है। इतना यहाँ विशेष समझना चाहिए। निश्चयनयसम्बन्धी विशेष स्पष्टीकरण इसके पूर्व ही कर आये हैं।

अपर पक्षने यहाँ पर 'सम्मत्पडिगिबद्ध' इत्यादि तीन गाथाओका उल्लेखकर मिथ्यात्वादि पदसे मुख्यतया द्रव्यकर्मका ग्रहण किया है, जब कि उक्त गाथाओंमें मिथ्यात्व, अज्ञान और कषाय शब्दोका प्रयोग है। इनकी टीकामें पण्डितप्रवर जयचन्दजीने भी इन्ही शब्दोको मूल आगमके अनुसार रखा है। अपर पक्षको इनका अर्थ करनेमें भ्रमका कारण 'कर्म' शब्द है। कर्म शब्द दोनों अर्थोंमें प्रयुक्त होता है—भावकर्म और द्रव्यकर्म। आत्मगुणोंका मुख्यतया प्रतिबन्धक भावकर्म है और उसका निमित्त होनेसे द्रव्यकर्म असद्भूत व्यवहारनयसे उसका प्रतिबन्धक कहा जाता है। समयसार गाथा ८८ में ये मिथ्यात्वादि भाव दोनों प्रकारके बतलाये हैं। आगमका भी यही अभिप्राय है। प्रवचनसार गा० ११७ की टीकामें लिखा है—

क्रिया खलवात्मना प्राप्यत्वात्कर्म, तन्निमित्तप्राप्तपरिणामः पुद्गलोऽपि कर्म।

क्रिया वास्तवमें आत्माके द्वारा प्राप्त होनेसे कर्म है। उसके निमित्तसे परिणमनको प्राप्त होता हुआ पुद्गल भी कर्म है।

इसी तथ्यको गाथा १२२ में और भी स्पष्ट किया है। वहाँ लिखा है—

परिणामो समयमादा स पुण किरिय चि होदि जीवमया।

किरिया कम्म ति मदा तम्हा कम्मस्स ण दु कत्ता ॥१२२॥

परिणाम स्वयं आत्मा है और वह जीवमय क्रिया है तथा त्रिधाको हम माना गया है, इसलिये आत्मा इत्यकमका कर्ता नहीं है ॥१२२॥

इस सम्बन्धमें उलकी टीका विशेषरूपसे अवबोधनीय है ।

अपर पक्षमें यहाँ अपने पक्षके समर्थनमें मिलने वचन मिले हैं उन सबमें कहीं भी इत्यकमकी मुख्यता परिकल्पित नहीं होती । आचार्य ब्रह्मेनका जो 'सुभाङ्गमनोवचनकावस्थापारकर्ण' इत्यादि वचन अपर पक्षमें उपस्थित किया है उसमें भी प्रबलता सिद्धात्वादि मान्योको ही ही गई है । इसलिये प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि वस्तुतः सिद्धात्वादि भाव आत्माके धर्मस्वरूप आदिके प्रतिबन्धक है । वे सिद्धात्वादि भाव इत्यकमके संबोधनमें उपलब्ध होते हैं, इसलिये ब्रह्मभूत व्यवहारमयके इत्यकमका प्रथम भी इसका प्रतिबन्धक कहा जाता है । इत्यकम हेतुः तस्य इत्यकमस्यबुद्ध्योपलब्धमज्ञात्वात् (प्रबलनसार गा १२१ टीका) यही भाव हमने अपने पिछले अध्यायमें प्रकट किया है और पूरे प्रकारपर बुद्धिपाठ करनेसे यही उचित प्रतीत होता है । इसमें निश्चयपक्ष और व्यवहारपक्ष दोनोंका समर्थन हो जानेसे एकान्तका परिहार भी होजाता है । ये भी अवचानकी महान् विद्वान् तथा जनेक ग्रन्थोंके आपमानुसूक्त बर्ण करनेवाले थे । उन्होंने इन तीन भाषाओंकी किन जगहोंमें व्याख्या की है तथा उनकी टीकाका अर्थ स्पष्ट किया है कभी कभी अपर पक्ष उन्हीं जगहों तक अपनेको सीमित रखता था तो उनके नामस्मरणकी कुछ धार्मिकता भी आनया उनका भाव है कि अपने एकान्त पक्षके समर्थनमें कुछ छार नहीं ।

अपर पक्षका कहना है कि 'निमित्तोंका सम्यक् ज्ञान करानेके लिये वे सब किसी मात्रनके तो हैं नहीं किन्तु बातकी निजी वहीन वस्तुता है जो कि मान्य नहीं है । तो मान्य पक्षता है कि अपर पक्ष बन्धनोद्योगों को जानना चाहता है पर उनके निमित्तोंको नहीं जानना चाहता । तभी तो वस्तु जगहोंको बंध करने टीका योग्य माना है । वस्तुतः देखा जाय तो आपसमें यह इच्छा भी पक्षार्थ पाँच अतिरिक्त बाधिका बिना भी उपदेख पाया जाता है वह सब सम्यक् ज्ञान करनेके लिये ही उपलब्ध होता है । वस्तु

अपर पक्षमें अपराध संश्लेष है या भिन्नगुण इसकी चरबा करते हुए यह तात्पर्य फलित किया है कि इसलिये अपराधक अपराधक पर इत्यका प्रथम त्याग होना चाहिए उसके पश्चात् ही अपराधका दूर होना सम्भव है । आदि । समाधान यह है कि बाह्य वस्तुका त्याग और बाह्य वस्तुविषयक रागका त्याग वे ही वस्तु नहीं हैं जो कथन हैं । अतएव यथावर्तमें जहाँ बाह्य वस्तुविषयक रागसे निवृत्ति है वही बाह्य वस्तुके त्यागका व्यवहार बर्णार्थ माना जाता है अथवा वह कोई त्याग है । बाह्य वस्तुविषयक अपराध तथा ये और बाह्य वस्तुका त्याग उसके पूर्व ही याव ऐसी मात्रताका समर्थन करना अपर पक्षको ही बोधा देता है । विगम्बर परम्परा और इतर परम्पराकी इत्यकार्थ वन्तर यह है कि जहाँ बाह्य वस्तु वस्तुविषयक राग नहीं है वहाँ बाह्य वस्तुविषयक प्रवृत्तिका न तो विकल्प है और न प्रवृत्ति ही है यह तो विगम्बर परम्पराकी मान्यता है और इतर परम्पराकी मान्यता यह है कि बाह्य वस्तु वस्तुविषयक प्रवृत्तिका विकल्प ही तथा रहे और वही प्रवृत्ति भी ही तो ही वस्तुविषयक राग नहीं होता । स्पष्ट है कि विगम्बर परम्परा विविध विषयकी श्रुतिके साथ समुक्त व्यवहारको ही समीचीन मानती है, जब कि इतर परम्परा विषयकी श्रुतिके पूर्व ही अनेक व्यवहारको वर्णन मानती है । यही कारण है कि 'कोटि' जनम उप तपे ज्ञान विन कर्म धरे जे । इत्यादि का समीचीन कथन विगम्बर परम्परा तक ही सीमित है । इस विषयमें विगम्बर परम्पराका हार्थ क्या है इसे मनवान् गुणगुणने जनमचार भाषा २६३ में स्पष्ट किया है । यहाँ वे कहते हैं—

वन्धु पडुच ज पुण अज्झवसाणं तु होइ जीवाणं ।

ण य वन्धुदो दु वधो अज्झवसाणेण वधो त्थि ॥२६५॥

जीवोंके जो अध्यवसान होता है वह वस्तुको अवलम्बन कर होता है । तथापि वस्तुसे बन्ध नहीं होता, अध्यवसानसे बन्ध होता है ॥२६५॥

आचार्य अमृतचन्द्रने इस गाथाकी उत्थानिकामें ये शब्द लिखे हैं—

न च बाह्यवस्तु द्वितीयोऽपि बन्धहेतुरिति शङ्क्यम् ।

इसका आशय स्पष्ट करते हुए प० श्री जयचन्द्र जी लिखते हैं—

आगे कहते हैं कि जो बाह्य वस्तु है वह बन्धका कारण है कि नहीं ? कोई समझेगा कि जैसे अध्यवसान बन्धका कारण है वैसे अन्य बाह्य वस्तु भी बन्धका कारण है सो ऐसा नहीं है, एक अध्यवसान ही बन्धका कारण है—

इसकी आत्मख्याति टीकामें लिखा है—

अध्यवसानमेव बन्धहेतु न बाह्यवस्तु, तस्य बन्धहेतोरध्यवसानस्य हेतुत्वेनैव चरितार्थत्वात् । तर्हि किमर्थं बाह्यवस्तुप्रतिषेध ? अध्यवसानप्रतिषेधार्थम् ।

अध्यवसान ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु नहीं, क्योंकि बन्धका कारण जो अध्यवसान है उसके हेतुरूपसे ही उसकी चरितार्थता है ।

शका—तो बाह्य वस्तुका प्रतिषेध किसलिए किया जाता है ?

समाधान—अध्यवसानके प्रतिषेधके लिए ।

बाह्य वस्तुसे बन्ध क्यों नहीं होता इसका समाधान आचार्य जयसेनने इन शब्दोंमें किया है—

अन्वय-व्यतिरेकाभ्या व्यभिचारात् । तथा हि—बाह्यवस्तुनि सति नियमेन बन्धो भवति इति अन्वयो नास्ति, तदभावे बन्धो भवतीति व्यतिरेकोऽपि नास्ति ।

बाह्य वस्तुके साथ बन्धका अन्वय व्यतिरेक नहीं बनता, इसलिए बाह्य वस्तु बन्धका कारण नहीं है । यथा—बाह्य वस्तुके होनेपर नियमसे बन्ध होता है इसलिए अन्वय नहीं बनता तथा बाह्य वस्तुके अभावमें बन्ध होता है इसलिए व्यतिरेक भी नहीं बनता ।

इससे स्पष्ट है कि जिसे अपर पक्ष बाह्य वस्तुका त्याग कहता है वह तभी यथार्थ कहलाता है जब अध्यवसानका त्याग हो । दिगम्बर परम्परा ऐसे ही त्यागको यथार्थ कहती है । आगममें इच्छाको प्रमुखरूपसे परिग्रह कहनेका कारण भी यही है । आचार्योंका आशय यह है कि जहाँ बाह्य वस्तुविषयक इच्छा नहीं है वहाँ बाह्य वस्तुका ग्रहण वन ही नहीं सकता । उसका त्याग तो इच्छाके त्यागमें समाहित है ही । यही दिगम्बर परम्परा है जो नित्यश बन्दनीय है ।

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने कलश न० २२० आदिकी चरचा की है । परद्रव्य ही और राग द्वेष न हो तथा परद्रव्य न हो और राग द्वेषकी उत्पत्ति हो यह सम्भव है, इसलिए परद्रव्य स्वयं राग-द्वेषका उत्पादक नहीं है । इस तथ्यको स्पष्ट करनेके लिए कलश २२० लिखा गया है । परद्रव्यमें निमित्त व्यवहार कब होता है जब उसमें यह

राजी इधो और माझी होता है यह तथ्य कल्प २२१ द्वारा स्पष्ट किया गया है । परन्तु कल्पसे राग होय मोक्ष होता है इत्यभिप्रेत विभागममें परन्तु त्यागका अर्थ उपर्युक्त है परन्तु इस द्वारा परमै उच्चनिष्ठ या निज बुद्धिसे उप-मुक्त होनाका हो त्याग कराना गया है यह आद्य समवधार याथा २८३ २८४ का है । अतः इन सबकी समिति है । पूर्वपर विरोध तब आता है जब परकी रक्षाधिकी उत्पत्तिमें व्यवहार हेतु न स्वीकार कर उसे यथावत् हेतु स्वीकार किया जाता है । अपर पक्षको परकी यथावत् हेतु माननेकी अपरि-मान्यताका ही त्याग करना है । इनका त्याग हस्त ही जो हम किया रहे है उसके यथावत्ता अपर पक्षकी सुतरी बाधित होने लगेगी ।

इससे यह तथ्य सुतरा पर्यन्त हो जाता है कि पराध्य अपनेसे निज हृदये इत्येके कर्मका स्वयं विहित नहीं है किन्तु उसके समर्थ कर वह अन्य इत्येके गगनार करता है तब उनमें विहित व्यवहार होता है ।

इसमें लिखा था कि दुर्योधनूर मय भी कुनिचरी (व्यवहारचारित्र्य) के द्वारा अहमिष्ठ पर या कल्प है । इन पर टीका करत हुए अपर पक्षने उपर्युक्त या २ व ३ १८१ का सम्बन्ध उपस्थित कर उत्तम अभि-प्रायका स्पष्टन किया है अथवात्ताका वह वचन इस प्रकार है—

कस्मि वि अभाविभो अपराधसिरो अभाधेनु अमम्यसमानमम्यनु च विपक्षमिरीद्वानामुपपद्यन्तु अव-
दाहं यादृश मुक्तगतसम्पदात्ममाभावात् ।

सिद्धी जोरके अवस्थित विपरिपक्षान् अभावि कल्प होता है, क्योंकि जो निज विरोधमात्रको प्राप्त हुए अवधर और अमन्याके त्याग पक्ष है उनके अवस्थित स्थानके विषय मुक्तार और अत्यन्तस्थान नहीं पाये जाते हैं ।

इसलिए उत्तम उत्पत्तये इस तथ्यका समर्थन नहीं होता कि 'जो दुर्योधनूर मय है वे निमोरमें ही रहते हैं । वे कुनिचित अथवा व्यवहारचारित्र्य प्राप्त कर अहमिष्ठ नहीं हो सकते । वे ही तबप्रसे अवधरमयें उत्तम उत्पत्तिका कर्म करनेमें सक्षमी हुई हैं । अतः इनमें सुधार लायित है । बुद्धिमान् इत्यर्थका ज्ञान कराया है । पर वह सर्वथा मान्य नहीं होता । यह विषय परावर्त विरोधकी लगेया रणता है । इसविषय पर परावर्त होना चाहिये । इसे विचारका विषय बनाना उचित नहीं है ।

अपर पक्षने विपक्ष परकमें व्यवहारचारित्र्य प्रवेक हटाने कल्प है यह लिखा था । यही वस्तु कल्पन आद्यवत् स्पष्ट विधा है । इस व्यवहारचारित्र्यको परम्परा यासुका कारण कल्पने का पक्ष निरूपणचारित्र्यका साधक फलमम् आरति नहीं है । हमारा कल्पना या इतना ही है कि अपर पक्ष जो इन संपूर्णका आन करता है वह ठीक नहीं है । व्यवहारके शासन और प्रशासनको समर्थ कर उसे इन संपूर्णका कर्म करता चाहिये ।

अब इसका भी पुनः कि जो निरुपार्णुद्धन कल्पार्णुद्धन करता है उसके विपक्षार्णुद्धि अमन्यामैं इसके पूर्व विद्वाना विद्यमान हो जाता है या हम अपर पक्षके कल्प-मुक्तार वह जो कहते हैं कि वह कल्पने देव-मुक्त-अमन्यामैं मुक्तारो या देव कल्प कर पञ्चाङ्ग हो जाता है । अतः किन्तु इसके विषय यह भी कहते—

१ वह कल्पार्णुद्धि इत्यभिप्रेतकी विद्वाना न स्वीकार कर कल्पार्णुद्धि की विद्वाना स्वीकार करने अथवा है । अतः जो उक्त विद्वाना या कल्पार्णुद्धि कल्पार्णुद्धि विषय होता है ।

२ वह परवर्त के विषय वह अतः कल्पको मुक्त-मन्याके विषय हो जाता है ।

३ कल्पार्णुद्धि के अन्तर्गत कल्पार्णुद्धि विषय कल्पार्णुद्धि के अन्तर्गत कल्पार्णुद्धि स्वीकार करता है ।

४. इन्द्रिय विषयोंमें तीव्र आसक्तिके अभावस्वरूप उसके सम्यग्दृष्टिके अनुरूप बाह्य भूमिका नियमसे बन जाती है।

५. उसके द्रव्यरूपमें २५ दोषों और छह अनायतनोंका त्याग होकर सम्यक्त्वके आठ अंगोंके प्रति आदरभाव प्रकट हो जाता है। आदि।

किन्तु यह सब होने पर भी उसे सम्यक्त्व प्राप्त हो ही जायगा ऐसा नहीं है। उसकी जब भी प्राप्ति होगी, स्वभावसन्मुख हो कर तत्स्वरूप अनुभूतिके प्रकाशमें ही होगी। इसलिए प्रत्येक भव्य जीवको मात्र मन्दकषायरूप बाह्य प्रवृत्तिमें मग्न न होकर स्वभावसन्मुख होनेका सतत अभ्यास करते रहना चाहिए।

अपर पक्ष हमारे कथनके आशयको स्वीकार कर ले तो फिर हमारा उस पक्षसे कोई विरोध नहीं है। मोक्षमार्गके निरूपणमें सासारिक लाभालाभकी दृष्टि रखना हेय है, क्योंकि स्वर्गादिककी प्राप्ति मोक्षमार्गकी प्राप्ति नहीं है। और न यह भी नियम है कि जो स्वर्गादि गतिके अधिकारी होते हैं उन्हें मोक्षमार्गकी प्राप्ति नियमसे होती है, अन्यको नहीं होती। इसलिए यथार्थको जानकर स्वभाव प्राप्तिमें उद्यमशील होना यही प्रत्येक भव्यका कर्तव्य है।

अपर पक्षने सर्वार्थसिद्धि ७, १६ की चरचा करते हुए जिन तीन बातोंका निर्देश किया है उनका उत्तर है—

१. इस जीवको परका त्याग करना है इसका अर्थ—परका सम्पर्क त्यागना है। स्पष्ट है कि पर दुःखदायक नहीं, परका सम्पर्क दुःखदायक है। परका सम्पर्क करे या न करे इसमें आत्मा स्वाधीन है।

२. कर्मोदयमें उपयुक्त होना या न होना इसमें आत्मा स्वतन्त्र है।

३. घरसे सम्बन्धका त्याग करना इसका अर्थ घरविषयक राग-मूच्छाका त्याग करना है। यही घरका त्याग व्यवहारसे कहलाता है। इसके सिवाय घरका त्याग अन्य वस्तु नहीं।

आचार्य अमृतचन्द्रने गा० २८३-२८५ की टीकामें जो कुछ कहा है उसका स्पष्टीकरण पहले इसी उत्तरमें कर आये हैं। तथा यहाँ भी अपर पक्षके तीन विकल्पोंको ध्यानमें रखकर क्रमशः किया है।

भावगागरका त्यागवाला बुद्धिपूर्वक घरमें नहीं ठहरता यह तो ठीक है, पर घरमें ठहर नहीं सकता है यह ठीक नहीं है। शून्यागारमें मूर्च्छा हो जाय तो वह भी घर ही है। पर भावमुनिके होती नहीं। अन्यकी चरचा करना व्यर्थ है।

‘गृहे वसन्नपि’ का अर्थ हमने घरमें बैठा किया है। इसे अपर पक्ष आगमानुकूल नहीं मानता। घरमें रहना और बैठना इसमें विशेष क्या फरक हो गया इसे वही पक्ष जाने। हमें यह इष्ट है कि भावमुनिके लिए आत्माके सिवाय अन्य सब पर घर है। इसलिए वह अपने आत्मामें ही ठहरता है, स्थित होता है, बैठता है। वह शून्यागारमें ठहर सकता है यह कहना भी व्यवहार ही है।

निश्चय-व्यवहारका अविनाभाव है। इसलिए हमने निश्चयचारित्र्यके साथ व्यवहारचारित्र्यके होनेकी बात ‘दुर्विह पि मोक्खहेट्ठाण्णे पाज्जण’ (द्रव्यसंग्रह गा० ४७) इस सिद्धान्तको ध्यानमें रखकर कही थी। अपर पक्षका कहना है कि ‘यदि यह माना जायगा तो सातवाँ गुणस्थान होनेपर वस्त्रत्याग, केशलोच, महा-व्रतधारण आदि व्यवहारचारित्र्यकी क्रिया होगी।’ समाधान यह है कि यह क्रिया तो भावमुनि होनेके पूर्व

नियमसे होजाती है, क्योंकि यह किता उसका बाह्य परिहर है, किन्तु यह सम्यक व्यवहारधारित निरक्षर धारितके होनपर ही कइजाती है। अतएव हमने जो कुछ भी लिखा है वह ज्ञानको ध्यानमें रखकर ही लिखा है। विमम्बर परम्परामें ऐसे व्यवहारको ही समीचीन माना गया है जो निश्चयपूर्वक होता है। पुरुषावधिष्ठपुत्रायमें ऐसे मोक्षमार्गका ही निर्देश किया गया है। अतएव आरमिष्ठिके इच्छुक प्रत्येक धर्मिष्ठान्न कथम् है कि वह मोक्षमार्गमें अपने आत्माको स्थापित करे, उसीका ध्यान करे, उसीको अनुमत्त गोचर करे और उसी आत्मामें निरन्तर रहे। अन्य श्रद्धामें भूँझकर भी बिहार न करे।

इदप्रकार प्रस्तुत प्रतिदर्शकका आयोगान समाप्तन किया।



प्रथम दौर

॥ १ ॥

नमः श्री वीतरागाय

मङ्गल भगवान् वीरो मङ्गल गौतमो गणी ।

मङ्गल कुन्दकुन्दार्यो जैनवर्मोऽस्तु मङ्गलम् ॥

शका १०

जीव तथा पुद्गलका एव द्वयणुरु आदि स्कन्धोका बन्ध वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है तो केवली भगवान् उसे जानते हैं या नहीं ।

समाधान १

इस प्रश्नका सम्यक् उत्तर प्राप्त करनेके लिए पहले जीव और पुद्गल तथा दो आदि परमाणुआके मध्य किस प्रकारका बन्ध जिनागममें स्वीकार किया गया है यह जान लेना आवश्यक है । जीव और पुद्गल के बन्धका निर्देश प्रवचनसार गाथा १७७ की टीका में इस प्रकार किया है—

यः पुन जीव कर्मपुद्गलयोः परस्परपरिणामनिमित्तमात्रत्वेन विशिष्टतर परस्परमवगाह स तदुभयबन्ध ।

जीव तथा कर्मपुद्गलके परस्पर परिणामके निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह होता है वह तदुभयबन्ध है ।

इसी प्रकार दो या दो से अधिक परमाणुओका परस्पर निमित्तमात्रसे विशिष्टतर परस्पर अवगाह लक्षण जो बन्ध होता है वह स्कन्ध कहलाता है ।

जिस प्रकार वैशेषिक दशनमें सयोगको स्वतन्त्र गुण माना गया है उस प्रकार जिनागममें उसकी स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार नहीं की गई है । यही कारण है कि यहाँ व्यवहारनयका आश्रय लेकर दो द्रव्योंके परस्पर निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह होता है उसे बन्धरूपसे स्वीकार किया गया है ।

ऐसी अवस्थामें यदि स्वचतुष्टयकी अपेक्षा विचार करते हैं तो दो या दो से अधिक द्रव्य उक्त प्रकारसे परस्पर अवगाहको प्राप्त होकर भी अपने अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावरूपसे पृथक्-पृथक् ही अपनी-अपनी सत्ता रखते हैं अतएव निश्चयनयसे बन्ध नहीं है । जैसा कि स्कन्धकी अपेक्षा पचास्तिकाय गाथा ८१ की टीकामें कहा भी है ।

स्निग्ध-रूक्षत्वप्रत्ययबन्धवशादनेकरमाण्वेकत्वपरिणतिरूपस्कन्धान्तरितोऽपि स्वभावमपरित्यज्य-
न्नुपात्तसंध्यत्वादेक एव द्रव्यमिति ।

अथ—स्निग्ध-रूक्षत्वके कारण बन्ध होनेमें अनेक परमाणुओकी एकत्व परिणतिरूप स्कन्धके भीतर

एक हो तथापि स्वभावको न छोड़वा हुआ। सक्षमाको प्राप्त होनेसे (जबर्दस्तरिपुनके समान पुनर्क विमर्शमें आनेसे) बनेका हो इत्यर्थ है।

अबहार और निश्चयसे इसी विषयको स्पष्ट करते हुए नियमसारमें भी कहा है—

पोसाकस्यैव तस्वचर्चा परमाच्च निष्कलप्यं हर्षम् ।

पोसाकस्यैव च पुनो बन्धुत्वं होति चोक्तम् ॥२१॥

अर्थ—निश्चयसे परमाणुको पुनर्क इत्यर्थ कहा जाता है और अबहारसे सक्षमको पुनर्क इत्यर्थ ऐसा नाम होता है ॥२१॥

पुनर्कस्यैव्याख्याभोपसंहारोऽयम्—स्वभावसुखपर्यायामकस्य परमाणोरेव पुनर्कस्यैव्याख्या सुख निश्चयमेव । इत्येव अबहारतमेव विद्यापर्यायामना सक्षमपुनर्कना पुनर्कपरिबन्धनारत सिद्धं भवति ।

यह पुनर्क इत्यर्थ कथनका उपसंहार है—सुख निश्चयतमसे स्वभावसुख पर्यायामक परमाणुको ही पुनर्कस्यैव ऐसा नाम होता है । इससे जबर्दस्तरि अबहारतमसे विद्यापर्यायामक सक्षमपुनर्कको पुनर्कना उपचारसे सिद्ध होता है ।

इसी विषयको बहुत ही स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार करते हुए अवयवसार भाषा १११ की टीकामें लिखा है—

अनेकपरमाणुसुखस्वभावसुखपर्यायामकस्यैवपि कश्चिद्व्यक्त्येनावनामस्यैव ।

क्योंकि अनेक परमाणु स्वभावके स्वभावसुख स्वभावपर्यायामक (स्वभावसुख) अनेक होने पर भी कर्तृत्व (स्वभावस्वभावसुख) बन्धुपर्यायामकी बनेकाह) एकत्वक्य अवधारित होते हैं ।

इसप्रकार जब कि दो सहायीय शब्दोंके बन्धुकी ही अबहारसे नाम लिखा है तो बीच पुनर्क को विद्यापीय शब्दोंके कथनको भी अबहारस्वरूप कैसे नहीं कहा जायगा ।

इस प्रकार अबहारतमसे ही पुनर्क और पुनर्कना तथा बीच और पुनर्कना बन्धु नाममें कहा गया है । इससे यह प्रकट हुआ कि अनेक शब्दोंके अनेक कर्मों की व्यवस्था होती है केवली व्यवस्था उसे हीक प्रकट प्रकटसे जानते हैं, और अनेक प्रकारसे वे जानते हैं वही व्यवस्था प्रतिपादित है ।



द्वितीय दोर

२

प्रश्न १०

प्रश्न यह है—बीच तथा पुनर्कना एवं द्वयणुका अर्थात् सक्षमोंका बन्धु वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है तो केवली भगवान् उसे जानते हैं या नहीं ?

प्रतिपक्ष २

जानने बने परतमें बीच तथा पुनर्कना एवं द्वयणुका सक्षमोंका बन्धु स्वीकार करते हुए अवयवसार भाषा १७७ की टीकाका उद्धरण देते हुए उक्तभाषा है कि बीच तथा कर्म पुनर्कके परस्पर

परिणामके निमित्तमात्रसे जो परस्पर विशिष्टतर अवगाह होता है वह तदुभयवन्ध है। इसी प्रकार दोसे अधिक परमाणुओका परस्पर निमित्तमात्रसे विशिष्टतर परस्पर अवगाहलक्षण जो बन्ध होता है वह स्कन्ध कहलाता है।'

आगे आपने लिखा है कि वैशेषिक दर्शनमें संयोगको जैसा स्वतन्त्र गुण माना है वैसा जिनागममें संयोगकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं स्वीकार की है और इस आधारपर आपने यह निष्कर्ष निकाला है कि उपर्युक्त प्रकार दो द्रव्योंके परस्पर निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाहरूपसे बन्ध होता है वह व्यवहार-नयका आश्रय लेकर ही होता है।

इसमें निम्न बातें विचारणीय हैं—

(१) इस बन्धमें आपने जो परस्पर बद्ध होनेवाले दो द्रव्योंमें परस्पर निमित्तता स्वीकार की है उस परस्पर निमित्ततासे आपका अभिप्राय क्या है ?

(२) विशिष्टतर परस्पर अवगाहसे आपने क्या समझा है ?

(३) व्यवहारनयका आश्रय लेकर बन्ध होता है इसमें व्यवहारनय और उसको बन्ध होनेमें आश्रयताका क्या आशय है ?

इसके भी आगे आपने लिखा है कि उक्त प्रकारसे परस्पर अवगाहको प्राप्त होकर भी बँधनेवाले दोनो द्रव्य या दोसे अधिक सभी द्रव्य अपने अपने द्रव्य, द्रव्य, काल और भावरूपसे पृथक्-पृथक् ही अपनी अपनी सत्ता रखते हैं, अतएव आपका कहना है कि निश्चयनयसे बन्ध नहीं है। इसके लिए आपने पञ्चास्ति-काय गाथा ८१ की टीकाका प्रमाण भी उपस्थित किया है, जिसके आधारपर आपने कहा है कि 'निश्चयसे परमाणुको पुद्गल द्रव्य कहा जाता है और व्यवहारसे स्कन्धको पुद्गल द्रव्य कहा जाता है।'

इस विषयमें भी हमारा आपसे प्रश्न है कि पृथक्-पृथक् दो आदि परमाणुओंमें तथा स्कन्धरूप दो आदि परमाणुओंमें आप क्या अन्तर स्वीकार करते हैं ? और उस अन्तरको आप वास्तविक मानते हैं या नहीं ?

हमने यह प्रश्न आपके समक्ष इसलिये उपस्थित किया है कि हम देखते हैं कि जहाँ पृथक्-पृथक् अनेक परमाणु व्याघात रहित हैं वहाँ हम यह भी देखते हैं कि अनेक परमाणुओका स्थूल स्कन्ध व्याघात सहित देखनेमें आता है। हम देखते हैं कि शरीरमें चोट लगने पर जीव और नोकमरूप पुद्गलके एकरूप पिण्डका ही यह परिणाम है कि जीवको दुःखका अनुभव होने लगता है। वरसातमें जो नदियोंमें पानीकी बाढ़ आती है और वह जो हमारे सामने प्रलयका ददनाक रूप उपस्थित कर देती है यह भी अनेक पुद्गल परमाणुओंके स्थूल एक अखण्ड स्कन्धरूपताका ही परिणाम है। कहीं तक गणना की जाय, जो कुछ भी दृश्य जगत है वह सब जीव और पुद्गल एव नाना परमाणुओंके सत्यरूपमें अनुभूत होनेवाले बन्धका ही परिणाम है। तो आपकी दृष्टिमें क्या यह सब अवास्तविक ही है अर्थात् कुछ नहीं है क्या ? और यदि कुछ है और वह वास्तविक है तो फिर निश्चय एव व्यवहारका जो भेद आप बतला रहे हैं उसका फलितार्थ क्या है ? कृपया स्पष्ट कीजिये।

जहाँ तक हमने आपके लेखसे यह समझा है कि जीव और पुद्गलके परस्पर बन्धमें तथा नाना परमाणुओंके बन्धमें जो कुछ स्कन्धरूपता देखनेमें आती है उसे आप अवास्तविक ही मानना चाहते हैं तो हम पुनः आपसे पूछना चाहते हैं कि सर्वज्ञको इस अवास्तविक पिण्डरूप जगत्का ज्ञान होता है या नहीं ? इस

प्रश्नका संकेत हमने अपने मूल प्रश्नमें भी किया था जिसे आपने यह कहकर अपने उत्तरमें टाक दिया है कि 'विद्य इत्यपी विद्य काकमे पैरो बबसा होती है वेबसी भबबान् टीक जपी प्रकारसे बस बागते है ।

हम पुन आपसे कहना चाहते हैं कि आप हमारे मूल प्रश्नका तथा इस प्रतिप्रश्नमें बसमि बने अन्य प्रश्नका स्पष्ट उत्तर देनेका प्रयत्न करेंगे ।



संका १०

मूल प्रश्न—जीव तथा पुद्गलका एवं द्रव्यजुक्त आदि स्कन्धोंका बन्ध वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है तो केबली भगवान् उसे जानते हैं या नहीं ?

प्रतिशङ्का २ का समाधान

मूल प्रश्नका उत्तर देनेके लक्ष्मीव प्रमाण देकर वृत्तमें यह वे आये हैं कि व्यवहारमयकी अपेक्षा अन्य है ।

प्रतिशङ्का २ में पुन" वे प्रश्न उपस्थित किये बने हैं ।

१—इस अन्यमें आपने जो परस्पर बद्ध होनेवाले दो द्रव्योंमें परस्पर निमित्तता स्वीकार की है वह परस्पर निमित्ततासे आपका अभिप्राय क्या है ?

२—विशिष्टतर परस्पर बबसाहसे आपने क्या समझा है ?

३—व्यवहारमयका अन्य केवल अन्य होना है उसमें व्यवहारमय और उसकी वृत्तमें होनेवाली बाधकताका क्या बाधक है ?

४—उसके बावें हमारे वक्तव्यको ध्यानमें रखकर यह प्रतिशङ्का की गई है कि वृत्त-वृत्त दो आदि परमाणुओंमें तथा स्कन्धस्कन्ध दो आदि परमाणुओंमें आप क्या अन्तर स्वीकार करते हैं ? और उन अन्तरको आप वास्तविक मानते हैं या नहीं ?

५—इसके बावें कुछ निष्कर्षको प्रकटकर यह प्रश्न किया गया है कि सर्वज्ञको इस अवास्तविक विग्रहण अवलोकन ज्ञान होता है या नहीं ?

ये पाँच मुख्य शंकाएँ हैं । समाधान इस प्रकार है—

१ २ ३

जीवके अज्ञानरूप मोह" एवं द्रव्य परिणाम तथा योग द्रव्यकर्मके अन्यका निमित्त है और ज्ञानावरण आदि कर्षोंका सब अज्ञानरूप जीव आवाके होनेमें निहित है । इसी प्रकार जो पुद्गल परमाणुबाम स्तिष्ठ और अन्य वृत्तकी द्रव्यविशेषता परस्परमें अन्यका निमित्त है इसी प्रकार पुद्गल स्कन्धमें भी व-वका निमित्त मान लेना चाहिये । यही यही दो द्रव्योंकी परस्पर बद्धताकी निमित्तता है ।

१ २ ३

जिन्हें अन्यतम संज्ञेय अन्य किता है उसका ठीक स्पष्टीकरण "विशिष्टतर परस्पर बबसाह" करते होता है । जो जो जहाँ द्रव्य व्यवहारमयकी अपेक्षा एक क्षणमें लक्ष्य होती है । परन्तु यहाँ उन सबका निमित्त-

नैमित्तिक भावसे विशिष्टतर अवगाह उपलब्ध नहीं होता। हाँ उनमेंसे जिनमें निमित्त-नैमित्तिकभावसे विशिष्ट-तर अवगाह उपलब्ध होता है उनमें ही बन्धव्यवहार किया जाता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

: ३ :

‘व्यवहारनयका आश्रय लेकर’ इसका अर्थ ‘व्यवहारनयकी अपेक्षा’ इतना ही है। व्यवहारनय यह ज्ञानपर्याय है। दो द्रव्योका निमित्त नैमित्तिकभावसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह होता है उसे व्यवहारनयकी अपेक्षा बन्ध कहा है यह हमारे कथनका तात्पर्य है। और इसी अभिप्रायसे हमने मूल प्रश्नका उत्तर देते हुए यह वाक्य लिखा था ‘यहाँ व्यवहारनयका आश्रय लेकर दो द्रव्योंके परस्पर निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह होता है उसे बन्धरूपमें स्वीकार किया है।’ इस वाक्यमें ‘व्यवहारनयका आश्रय लेकर’ इस वाक्यका ‘व्यवहारनयकी अपेक्षा’ ऐसा अर्थ करके उसको ‘बन्धरूपसे स्वीकार किया है।’ इस वाक्यके साथ सम्बन्ध कर लेने पर पूरे वाक्यका अर्थ स्पष्ट हो जाता है।

: ४ :

पृथक्-पृथक् दो आदि परमाणुओंमें स्वभाव पर्याय होती है जो एक समान भी हो सकती है और विमदृश भी हो सकती है। तथा स्कन्धस्वरूप दो आदि परमाणुओंमें विभाव पर्याय होती है। नियम यह है कि बन्ध होने पर यदि दो परमाणुओंका बन्ध हो तो हीन गुणवाला परमाणु दो अधिक गुणवाले परमाणुरूप परिणम जाता है, इसलिए द्व्यणुक स्कन्धका सदृश परिणाम ही होता है। किन्तु सभी स्कन्ध मात्र परमाणुओंका बन्ध होकर ही नहीं बनते। बहुतेरे स्कन्ध अनेक स्कन्धोंके मेलसे भी बनते हैं, अतः उनमें सदृश और विसदृश दोनों प्रकारके परिणमन उपलब्ध होते हैं। जो सभीके अनुभवका विषय है। यही इनमें अन्तर है।

: ५ :

पिण्डरूप जगत्को अवास्तविक शब्दका प्रयोग करना भ्रमोत्पादक है। आगममें सत्ता दो प्रकारकी मानी गई है—स्वरूपसत्ता और उपचरितसत्ता। स्वरूपसत्ताकी अपेक्षा प्रत्येक परमाणु स्वतन्त्र है, दो या दोसे अधिक परमाणु सर्वथा एक नहीं हुए हैं। किन्तु बन्ध होनेपर उनमें जो एक पिण्डरूपता प्राप्त होती है वह उपचरितसत् है। अतएव केवली जिन जैसे स्वरूप सत्को जानते हैं वैसे ही उपचरित सत्को भी जानते हैं। वगणाखण्ड प्रकृति अनुयोगद्वारमें कहा भी है—

सह भयव उत्पण्णणाणदरिसी सदेवासुरमाणुसस्स लोगस्स आगदिं गदिं चयणोवचाढ चध मोक्ख इड्ढिं टिट्ठिं अणुभाग तक्क कल माणो माणसिय भुत्त कद पडिसेविद आदिकम्म अरहकम्म सव्वलोण सव्वजीवे सव्वभावे सम्म सम जाणदि विहरदि त्ति ॥८२॥

अर्थ—उत्पन्न हुए केवलज्ञान और केवलदर्शनसे युक्त भगवान् स्वयं देवलोक और असुरलोकके साथ मनुष्य लोककी आगति, गति, चयन, उपपाद, बन्ध, मोक्ष, वृद्धि, स्थिति, युति, अनुभाग, तक, कल, मन, मानसिक, भुक्त्त, कृत, प्रतिसेवित आदिकर्म, अरह कर्म, सब लोको, सब जीवो और सब भावोंको सम्यक् प्रकारसे युगपत् जानते हैं, देखते हैं और विहार करते हैं ॥८२॥

द्वितीय द्वोर

३

अङ्का १०

प्रश्न यह था—जीव तथा मुद्राङ्गका एवं द्रव्यगुण आदि दृश्योका कथं वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है तो केवली भगवान् उसे जानते हैं वा नहीं ?

प्रतिपक्ष ३

इस प्रश्नपर आपका उत्तर था किने पर उसके आधारपर भी विषय चर्चनीय हो गये थे और निम्नका उत्तर आपसे प्राप्त करनेकी आवश्यकता अपनी प्रतिपक्ष १ में हमने निबद्ध किन्ने थे वे निम्नप्रकार हैं —

१—इस कथमें आपने भी परस्पर बद्ध होनेवाले की द्रव्यों परस्पर निमित्तता स्वीकार की है उस परस्पर निमित्ततासे आपका क्या अभिप्राय है ?

२—विच्छिन्न परस्पर व्यवहारसे आपने क्या समझा है ?

३—व्यवहारमयका आत्म्य छेकर कथं होता है इसमें व्यवहारमय और उसकी शक्त होनेमें आत्म्यमयका क्या भास्य है ?

४—पुनः पुनः दो आत्मा परमाणुओंमें तथा दृश्यवस्तुओं की आदि परमाणुओंमें आप क्या उत्तर स्वीकार करते हैं ? और इस उत्तरको आप वास्तविक मानते हैं वा नहीं ?

५—(यदि कथम् अवास्तविक पिच्छक्य है तो) सर्वत्रही इस अवास्तविक पिच्छक्य वस्तुका ज्ञान होता है वा नहीं ?

१११

एकल चर्चनीय विषयोंमेंसे प्रथम चर्चनीय विषयका उत्तर देते हुए बचपि आपने स्वीकार किया है कि 'जीवके अज्ञानरूप मोह' राज रूप परिणाम तथा मोह द्रव्यकर्मके सम्बन्ध निमित्त हैं' केवल 'ज्ञानावरणादि कर्मोंका उदय अज्ञानरूप बीजमात्रोंके होनेमें निमित्त हैं' यह वाक्य प्रत्युत्तरमें देकर तो आपचर्चनीय छिन्नता ही नहीं रह सकता है, कारण कि जिसने ज्ञानमें अज्ञानका अज्ञानावरण कर्मका उदय बीजमें विद्यमान रहता है उससे तो ज्ञानका अज्ञानरूप अज्ञान ही होता है किसे द्रव्यकर्मके सम्बन्ध कारण न ही ज्ञानमें भाग पडा है और न आप ही न भाग है । आपके द्वितीय उत्तरमें स्पष्ट लिखा हुआ है कि 'अज्ञानरूप मोह' राज रूप परिणाम तथा मोह द्रव्यकर्मके सम्बन्ध निमित्त हैं । इसमें आवश्यक भी प्रमाण देखिये

निमित्तार्थं अविरतार्थं कर्मात्मकीया न सम्भवन्त्याहुः ।

बुद्धिहृदयेवा धीने तस्येव अव्यक्तपरिणामा ॥३१७॥

आत्मतत्त्वमसि तस्य ते ह्युक्तमस्य कारणं होति ।

तस्मिं वि होमि जीवो न तस्मिं तस्मिं तस्मिं ॥३१८॥

—समस्तार आत्मवाचिकार

टीका—मिथ्यात्वाविरतिकपाययोगा पुद्गलपरिणामाः, ज्ञानावरणादिपुद्गलकर्मस्रवणनिमित्तत्वा-
त्किलासत्वा । तेषां तु तदास्रवणनिमित्तत्वनिमित्त अज्ञानमया रागद्वेषमोहा । तत आस्रवणनिमित्तत्व-
निमित्तत्वाद् रागद्वेषमोहा एव आस्रव ।

—आत्मख्याति टीका

गायात्रिका अथ टीकाके अर्थसे ही समझा जा सकता है, अतः यहाँ टीकाका ही अर्थ दिया जाता है ।

मिथ्यात्व, अवरति, कपाय और योग ये सब पुद्गलके विकार हैं, ये चूँकि ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्मोंके आस्रवमें निमित्त होते हैं, अतः इन्हें आस्रव नामसे कहा जाता है । पुद्गलके विकारभूत इन मिथ्यात्वादिकमें ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवणकी जो निमित्तता (कारणता) पायी जाती है, उसके निमित्त जीवके अज्ञानमय राग, द्वेष और मोहरूप परिणाम हैं, इसलिये ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवणके लिये मिथ्यात्वादि पुद्गल विकारोंमें पायो जानेवाली निमित्तताकी उत्पत्तिमें भी कारण होनेसे आत्माके परिणामस्वरूप राग, द्वेष और मोहरूप भाव ही अस्रव हैं ।

यहाँ राग, द्वेष और मोहरूप भावोंको ही अज्ञान शब्दका वाच्य अर्थ स्वीकार किया गया है और उन्हींको आस्रव (वन्धका कारण) कहा गया है ।

यदि कहा जाय कि मोह, राग और द्वेष उपयोग (ज्ञान) के ही तो विकार हैं और वह उपयोग ज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे ही उत्पन्न होता है, इसलिये अज्ञानमें ज्ञानावरण कर्मके उदयकी निमित्त कहना ठीक है, तो इसका उत्तर यह है कि जिस उपयोगके विकारको राग, द्वेष और मोह कहा गया है वह तो ज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे उत्पन्न होनेवाला ज्ञानभाव ही है, ज्ञानावरण कर्मके उदयसे होनेवाला ज्ञानके अभावरूप अज्ञानभाव वह नहीं है । समयसारमें कहा भी है—

उबओगस्स अणाई परिणामा तिण्णि मोहजुत्तस्स ।

मिच्छत्त अण्णाण अविरदिभावो य णायव्वो ॥८८॥

अर्थ—मोह कर्मसे युक्त जीवके उपयोग (ज्ञान) के अनादिसे ही मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरतिरूप विकार जानना चाहिये ।

गायामें जो उपयोग शब्द आया है उसका अर्थ ज्ञान ही होता है, ज्ञानका अभाव नहीं । मिथ्यात्व और अविरतिके बीचमें जो अज्ञान शब्दका पाठ गायामें किया गया है वह भी ज्ञानके अभावरूप अर्थका बोधक नहीं है । किन्तु उस ज्ञानभावका ही बोधक है जो मोहकर्मके उदयमें विकारी हो रहा है ।

ऐसा तो प्रतीत नहीं होता कि इतनी मोटी गलती आगमकी अज्ञानकारीमें बुद्धिभ्रमसे ही की गई हो । वास्तविक बात तो यह मालूम देती है कि मोक्षमार्गमें सिर्फ वस्तुस्वरूपके ज्ञानको ही महत्त्व दिया जा रहा है और चारित्रिके विषयमें तो यह ख्याल है कि वह तो अपने आप नियतिके अनुसार समय आनेपर ही जायगा, उसके लिये पुरुषाय करनेकी आवश्यकता नहीं है । वस । एक यही कारण मालूम देता है कि वन्धके कारणोंमें ज्ञानावरणकर्मके उदयसे होनेवाले ज्ञानके अभावरूप अज्ञानभावको कारण मानना आवश्यक समझा गया है और यह वाक्य लिखा गया है कि 'ज्ञानावरणादि कर्मोंका उदय अज्ञानरूप जीवके भावोंके होनेमें निमित्त है ।'

परन्तु यह भी मोठी भूलका ही परिणाम है, क्योंकि यदि वस्तुस्वरूपके ज्ञानके लिये पुरुषार्थका महत्त्व दिया जाता है तो 'चारित्र अपने आप ही जायगा'—यह सिद्धान्त सगत नहीं हो सकता है । यदि यह कहा

बात कि ज्ञानके साथ चारित्रिके लिए भी पर्याप्त करना चाहिये तो 'साधनिकके होने पर इष्टसिद्ध होता है' (देखो प्रश्न १ का उत्तर) इस सिद्धान्तको कैसे मान्यता दी जा सकती है ? फिर तो जितना ज्ञानो बलके लिए जगत्को उपदेश दिया जाता है, कमसे कम जगत्मा ही उपदेश चारित्रिकान् बलके सिद्धे भी क्यों नहीं दिया जाता ? तथा व्यवहारचारित्रिको व्यवस्था और उपचरित मानते हुए केवल संसारका कारण नहीं कहा जाता है ?

वास्तविक बात यह है कि चारित्रिकी प्राप्त करना उत्तमचरित् चारित्रिक बलके समान है इसलिये अपने जीवनको कष्टकर भावसेवाकी प्रवृत्तियोंसे अलग रखकर 'केवल वस्तुत्वका ज्ञान करने तक सीमित करके भी मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है'—ऐसी चारणा जिसने बला की हो वह व्यक्ति जीवनके सिद्धे कष्टकर भावसेवाके चारित्रिक मायपर बलके सिद्धे तथा कार्यान्वित होता है। केवल ऐसे व्यक्तिकी यह टीवरी भूष होगी। कारण कि समस्यारमें इस बातका स्पष्ट कथन किया गया है कि केवल वस्तुत्वका ज्ञान कर केनेसे मनुष्य सम्पूर्ण नहीं हो सकता है। प्रमाण निम्न प्रकार है—

कि 'यदि द्वात्म्यात्मबोधोद्भूतत्वं तन्निश्चयं किं वा ज्ञानम् ? यज्ज्ञानं तथा तद्भेदज्ञानस्य तत्त्व विधेयः। ज्ञानं चेत्, किमाद्येषु प्रवृत्तिं किं वाक्येभ्यो निवृत्तम् ? आत्मेषु प्रवृत्तिं यज्ज्ञानस्य तत्त्व विधेयः'। आत्मकेभ्यो निवृत्तं चेत्किं कथं न ज्ञानादेव वन्मिरीया इति निरस्तो ज्ञानाद्या ज्ञानात्मात्मा । तत्त्वज्ञानात्मबोधोद्भूतत्वमपि वाक्येभ्यो निवृत्तं यत्किं तद्भेदज्ञानस्य य जगत्तीति ज्ञानाद्यो ज्ञानात्मबोधेति निरस्तः ।

—समस्यार गाथा १ की अन्तमवाति शीघ्र

बर्त—यह जो बातना और वाक्यका भेदज्ञान है उसका ज्ञान उस व्यक्तिको जो अपनेको भेदज्ञानी समझता है रहता है या नहीं। यदि उस भेदज्ञानका ज्ञान कहे नहीं रहता है तो वह व्यक्तिमें और बिदे अभी तक बातना तथा आत्मबोध भेदज्ञान ही नहीं हुआ है। उसमें बिदेवत्ता (बन्धन) ही क्या रह जायगी ? यदि कहा जाय कि भेदज्ञानका ज्ञान उस व्यक्तिको रहता है तो फिर प्रश्न चलता है कि वह व्यक्ति भेदज्ञानका ज्ञान रखते हुए आत्मबोध प्रवृत्ति करता है अथवा आत्मबोध प्रवृत्तियोंको बन्ध कर देता है ? यदि कहा जाय उसकी आत्मबोध प्रवृत्तिमें तो हीही रहती है तो फिर भी बड़ी बात होगी कि बिदे अभी तक बातना और आत्मबोध भेदज्ञान नहीं हो पाया है। उस व्यक्तिमें इस व्यक्तिमें क्या भण्टर रह जायगा ? इसलिये बिदे आत्मा और आत्मबोध भेदज्ञान प्राप्त हो चुका है, उसका भेदज्ञान सभी धार्मिक होया जब कि वह आत्मबोध होनेवाली अपनी प्रवृत्तिमें भी बन्ध कर देता और सभी उस व्यक्तिको जलते ही बन्धना विरोध होता है ऐसा कहना उपयुक्त होगा। इसका आशय यह है कि एक तरह का ज्ञान रहित किया करना निरर्थक है तो दूसरी तरह किनाराहित बल की निरर्थक है।

१२ :

द्वितीय अन्तम विषयका उत्तर देते हुए जो 'विचित्रतर परस्पर अवस्था का स्पष्टीकरण किया गया है उसमें कि एक इतनी बात स्पष्ट होती है कि एक ही अवधि मेंच ज्ञानो ज्ञानात्मा तथा परस्पर उत्पत्त्यर्थक सम्बन्ध है उल्टे यह विचारण है तथा सम्बन्ध बिदे तत्त्वका बन्ध किया है यही यह है। परन्तु अब यह कहा जाता है कि इस विचित्रतर परस्पर अवस्थामें ही सम्बन्ध व्यवहार किया जाता है और वह भी कहा जाता है कि वह निमित्तनैमित्तिकभावके आधारपर हो होता है, फिर तो आपसी दृष्टिसे वह कदाचारित्य हो

होगा, क्योंकि निमित्तनैमित्तिकभावस्वरूप कार्यकारणभाव तथा व्यवहार इन दोनोंको आप उपचरित, कल्पनारोपित और असद्भूत ही स्वीकार करते हैं। ऐसी हालतमें छह द्रव्योंके परस्पर सस्पर्श और विशिष्टतर परस्पर अवगाह इन दोनोंमें अन्तर ही क्या रह जायगा ? यह आप ही जानें।

: ३ :

तीसरे चर्चनीय विषयका जो उत्तर आपने दिया है वह निम्नप्रकार है—

‘व्यवहारनयकी अपेक्षासे दो द्रव्योंके परस्पर निमित्तमात्रसे जो विशिष्टतर परस्पर अवगाह होता है उसे वन्धरूप स्वीकार किया है।’

पहले उत्तर पत्रमें जो वाक्य इस विषयमें लिखा गया था उसमेंसे ‘व्यवहारनयका आश्रय लेकर’ यह पद हटाकर इस उत्तरमें ‘व्यवहारनयकी अपेक्षासे’ यह पद जोड़ दिया गया है, लेकिन इससे अर्थमें कोई अन्तर नहीं आया है। हमारा कहना तो यह है और जैसा कि हमने ऊपर चर्चनीय विषय दोमें अभी अभी लिखा है कि आपकी दृष्टिमें निमित्तनैमित्तिकभाव और व्यवहार दोनों ही जब उपचरित, आरोपित और असद्भूत ही है तो इनके सहारेपर वन्धमें भी असद्भूतता आये बिना नहीं रह सकेगो तब व्यवहारनयरूपी ज्ञानाशका विषय वह कैसा होगा ? क्योंकि असद्भूत विषय जिसकी कोई सत्ता ही नहीं है वह ‘गधेके सींग’ तथा “आकाशके फूल” के समान ही हैं, अतः चाहे व्यवहारनय हो या चाहे निश्चयनय हो, अथवा चाहे केवलज्ञान ही क्यों न हो वह किसीका भी विषय नहीं हो सकता है।

: ४ :

चौथे चर्चनीय विषयके सम्बन्धमें हमें आपसे यह कहना है कि आपके द्वारा कही हुई पृथक्-पृथक् दो आदि परमाणुओंमें स्वभावपर्याय होती है। ‘वह समान भी होती है और विसदृश भी होती है’ यह बात ठीक है, परन्तु ‘परस्पर वन्ध हो जानेपर दो आदि परमाणुओंकी जो पर्याय होगी, वह विभावपर्याय होगी’ यह बात आपके मतसे कैसे सगत होगी ? जब आप वन्धको अवास्तविक मानते हैं, यह बात आपको सोचना है। आगमसम्मत हमारे पक्षमें तो दो द्रव्योंके वन्धसे विभाव पर्यायकी सगति इसलिए बैठ जाती है कि यह पक्ष वन्ध, व्यवहार, निमित्तनैमित्तिकभाव आदिको अपने अपने रूपमें वास्तविक ही स्वीकार करता है।

: ५ :

पाचवें चर्चनीय विषयके उत्तरमें आपने लिखा है कि ‘प्रश्नमें लिखा गया अवास्तविक शब्द भ्रमोत्पादक है।’ यदि ‘अवास्तविक’ शब्दके प्रयोगसे भ्रम हो सकता है तो उसको अलग भी किया जा सकता है, परन्तु पहले यह तो मालूम हो जावे कि ब-वादिकी सत्ता क्या किसी भी रूपमें आप स्वीकार करते हैं। अभी तक तो हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि आप वन्धको, व्यवहारको और निमित्तनैमित्तिकभाव आदिको असद्भूत अर्थात् सत्ताहीन ही स्वीकार करते हैं।

आप सत्ताके स्वरूपसत्ता और उपचरितसत्ता ऐसे दो भेद भले ही स्वीकार कर लें, परन्तु जब उपचरितसत्ताको आप कल्पनारोपित ही मानते हैं तो वह सत्ताहीन ही होगी, फिर ऐसे भेद करनेसे क्या लाभ ? हाँ। यदि पिण्डरूप सत्ताको कोई प्रकार भी सत् माननेको तैयार हैं, तो निणय कीजिये कि उमका वह प्रकार क्या हो सकता है। सत्ताहीन पिण्ड तो केवलज्ञानका भी विषय नहीं हो सकता है, जैसे गधेके सींग और आकाशके फूल केवलज्ञानके विषय नहीं होते हैं, इसलिए आपका यह लिखना भी सगत प्रतीत नहीं होता

कि 'केवली मन्वान् बौद्ध स्वरूपसत्को जागते' इति उपचरितसत्को भी जागते है। इस कारण आस
द्राघ दिया गया प्रकृति अनुपबहारणा सत्तरण भी आपके पक्षका समर्थन नहीं कर सकता है।

अब बोझ आपम प्रतिपादित वस्तुस्थितया पर भी विचार कर लेता उपमुक्त बात पढ़ता है—

सर्व प्रथम प्रवचनसारकी बाबा ८७ को देखिये वह क्या प्रतिपादन करती है—

इच्छाणि गुण्य तैसि पञ्चाया अनुसम्पन्ना भविषा ।

येसु गुण-पञ्चनार्थं जप्त्वा इव वि ब्रह्मेक्षी ॥

इस भाषामें आचार्यजी ने इच्छा गुण व पर्याय इन सबको अर्थ बैठकाते हुए इन सभोका इच्छा
समापन किया है जो कि परमावस्थामें वस्तु है। टीकामें आचार्य अनुसम्पन्नने इस विषयको बहुत स्पष्ट करने
विचार किया है। विस्तार होनेके पहले यहाँ टीकाका उद्धरण नहीं दिया है, अतः वहाँ देखनेका कष्ट कीजिये।

अब श्रेयस्वाधिकार (२) की बाबा १ को देखिये—

अथो लल्ल इच्छयको इच्छामि गुणप्यगामि भविष्यामि ।

तेसि गुण्य पञ्चाया पञ्चनमूहा हि परब्रह्मणा ॥२३॥

टीका—इह किं वा कहलन परिच्छिन्नमात्रा पञ्चाया स सब एव विस्तारावत्सामान्यसमुदायात्मका
इच्छावर्गमिच्छित्वात् इच्छयमात्रा । इच्छामि तु पुनरीकाव्यवस्थितार-विशेषात्तत्त्वैरिति विवृत्त्यात् गुणप्यगामि ।
पर्यायास्तु पुनरावृत्तिविशेषात्तत्त्वैर इच्छावर्गमैव इच्छामि गुणैरव्यभिचित्वात् इच्छाव्यवस्थितार इच्छाव्यवस्थितार इच्छाव्यवस्थितार
अपि । तत्त्वैरव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात् इच्छावर्गमात्रा । स हि विचि-समावृत्तयोऽभ्यासव्याप्यवत् ।
एव समावृत्तयो नाम वया—अनेकपुत्राकात्मको इत्यनुसम्पन्नतु इच्छादि । असमावृत्तयो नाम वया-
अविपुत्राकात्मको वैद्यो मनुष्य इत्यादि । गुणहातेव्यवस्थितारविशेषात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात् इच्छावर्गमात्रा । सोऽपि हि विचि-
स्वभाववर्गमात्रा विभाषणवर्गमात्रा । एव स्वभाववर्गमात्रा नाम समावृत्तव्यवस्थितारविशेषात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात् इच्छावर्गमात्रा
प्रतिब्रह्मवत्समुदायात्मकपरस्परव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात् इच्छावर्गमात्रा । विभाषणवर्गमात्रा नाम-कपादीनां ज्ञानवर्गमात्रा
वा स्वपरस्परव्यवस्थितारविशेषात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात्तत्त्वैरव्यभिचित्वात् इच्छावर्गमात्रा ।

टीकाया अर्थ—कीकम विवृता कुछ श्रेयस्मा पञ्चाय है यह सब विस्तारसामान्य अर्थात् त्रिर्विधसामान्य
और आनन्दसामान्य अर्थात् त्रिर्विधसामान्य—इन सबोके समुद्रस्य इच्छाके कामें अस्तिरवको प्राप्त हो रहा है
अतः इच्छाव्यवस्थितार है । जितने इच्छा है वे सब पुनरावृत्त है, पर्याय विस्तार पुनरावृत्त नाम है और इस तरह प्रत्येक
इच्छा एक आध्यात्मिक इच्छाके विस्तारविशेषों अर्थात् पुनरावृत्तके आधार पर अस्तिरवको प्राप्त हो रहा है ।
इसी प्रकार आपम पर्यायका नाम है और वे पर्यायें उच्छिन्नव्यवस्थितार इच्छां तथा पुनरावृत्तके आधारपर ही अस्तिरवको
प्राप्त हो रही हैं । इसविषय पर्याय इच्छाव्यवस्थितार को है और पुनरावृत्त को है । इन बातों प्रकारकी पर्यायोंमें से को
पर्याय अनेक इच्छाके वने हुए एकव्यवस्थितार काय करानेका कारण है वह इच्छावर्गमात्रा है । इच्छावर्गमात्रा दो प्रकारकी
है—एक तो स्वभावव्यवस्थितार इच्छावर्गमात्रा और दूसरी अवस्थाव्यवस्थितार इच्छावर्गमात्रा । इनमें से स्वभावव्यवस्थितार इच्छावर्गमात्रा
तो इच्छाव्यवस्थितार पुनरावृत्तार है और अवस्थाव्यवस्थितार इच्छावर्गमात्रा जो वया पुनरावृत्तार विषयमें निश्चय
हाथेकी देव समुदायादि पर्यायें हैं । पुनरावृत्तार वया नाम अर्थात् त्रिर्विधसामान्य अर्थात् त्रिर्विधसामान्य अर्थात् त्रिर्विधसामान्य
पुनरावृत्तार है । ये पुनरावृत्तार दो प्रकारकी हैं—स्वभाववर्गमात्रा और विभाषणवर्गमात्रा । तत्त्वतः इच्छाके अर्थमें
अनुसम्पन्नपुनरावृत्तार हाथ प्रत्येक समर्थ है हाथेकी वयावृत्तार पुनरावृत्तार स्वभाववर्गमात्रा है और विभाषणवर्गमात्रा

इस तथ्या ज्ञानादिको स्व (उपादान) तथा पर (निमित्त) इन दोनोंके मध्यमागच्छे उत्पत्ति होनेवाली पूर्व और उत्तर अवस्थाओंमें जानेवाले नारतम्यक आधारपर दिनाई देनेवाले स्वभावविशेषरूप है।

उक्त गाथाही यद्वदोक्तं तत्र तथा पुद्गलको वषाणयिणी एव द्व्यणुकादिरूप स्कन्धही वास्तविकताका उद्घोष कर रही है। आगे प साक्षात्ताय ग्रन्थका भा प्रमाण देगिये—

स्वभावात् सघट्टेसा य सघट्टेसा होमि परमाणू।

इदि ते चतुर्विधव्या पुग्गलकाया मुण्यव्या ॥७४॥

अर्थ—स्कन्ध, स्कन्धके मध्य, उन गण्टोंके सघट्ट और परमाणु इस तरह पुद्गल द्रव्योंको चाररूप समझना चाहिये।

इलोकयातिक् ५० ४३० पर तत्त्वाधमूयके 'अथन स्कन्धाश्च' सूत्रही व्याख्या करते हुए आचार्य विश्वानन्दिने लिखा है—

नाणव प्येत्येकान्तः श्रेयान्, स्कन्धानामक्षुद्धी प्रतिभासनात्। स्कन्धैकान्तस्ततोऽस्त्वित्यपि न सम्यक्, परमाणूनामपि प्रमाणमित्युच्यते।

अर्थ—पुद्गल द्रव्य केवल अणुरूप ही है, ऐसा एकान्त नहीं समझना चाहिये, कारण कि इन्द्रियोसे स्कन्धोका भी ज्ञान होता है। केवल स्कन्धोंको मान लेना भी ठीक नहीं है, कारण कि परमाणु भी प्रमाणसिद्ध पदार्थ है।

इसी प्रकार तत्त्वाधमूय अध्याय ५ में 'भेदसघातेभ्य उत्पद्यन्ते' (५-२६) इस सूत्र द्वारा स्कन्धोंकी तथा 'भेदादणु' (५-२७) इस सूत्रद्वारा अणुकी उत्पत्ति बतलायी गयी है।

अष्टगती और अष्टमहस्तीका भी प्रमाण देगिये—

कार्यकारणादेरभेदैकान्ते धारणाकर्पणादय।

परमाणूना सघातेऽपि माभूवन् विभागवत् ॥६७॥

इसीके आगे अष्टमहस्तीही पवितर्या पढ़िये—

विभक्तेभ्य परमाणुभ्य सहस्रपग्माणूना विशेषस्योत्पत्तेर्धारणाकर्पणादय मगच्छन्ते।

—अष्टसहस्ती पृष्ठ २२३ कारिका ६७ की व्याख्या

दोनोका अर्थ—काय और कारणमें सर्वथा अभेद माननेसे परमाणुओका स्कंध बन जाने पर धारण और आकर्षण नहीं होना चाहिये। अर्थात् परमाणु अकेलेमें धारण और आकर्षणरूप क्रिया होना जैसे सम्भव नहीं है उसी तरह सघातमें भी उस क्रियाका होना कार्य और कारणका अभेद माननेपर नहीं होगा। चूँकि पृथक् विद्यमान परमाणुओकी अपेक्षा सहस्र (स्कन्धरूप) परमाणुओंमें विशेषता आ जाती है, अतएव उनका धारण और आकर्षण संभव हो जाता है।

ये सब प्रमाण पृथक् पृथक् पाये जानेवाले अणुओकी और उन अणुओकी वद्धतासे निष्पन्न द्व्यणुकादि स्कन्धोंकी वास्तविकताको सिद्ध करते हैं।

वध होनेपर एकत्व हो जाता है, अर्थात् दोनोकी पूर्व अवस्थाका त्याग होकर एक तीसरी अवस्था उत्पन्न हो जाती है। श्री पूज्यपाद आचार्यने सर्वार्थसिद्धिमें कहा भी है—

जो परमाणु, द्व्यणुक और त्र्यणुक आदिमें द्रव्यत्वको ही लक्षित करता है। यदि स्वरूपास्तित्वमें जो अश पर्यायको प्राप्त है वह यदि परिवर्तित हुए बिना ही रह जावे तो फिर द्व्यणुकादि पर्यायों कैसे बनेंगे ? इतना अवश्य है कि परमाणुका जो अनुगामी अश द्रव्याधिकनयगम्य होगा, वही अपरिवर्तित रह जावेगा और उसके अपरिवर्तित बने रहने पर भी जो पर्यायों होती हैं उनको स्व-परप्रत्यय माना गया है। विस्तरेण अलम्। इस पर आप विचार कीजिये। यही हमारा अन्तिम अनुरोध है।



मगल भगवान् वीरो मगल गौतमो गणी।

मगल कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शंका १०

जीव तथा पुद्गलका एवं द्व्यणुक आदि स्कन्धोंका बन्ध वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि अवास्तविक है तो केवली भगवान् उसे जानते हैं या नहीं ?

प्रतिशंका ३ का समाधान

इस प्रश्नका समाधान करते हुए पिछले दो उत्तरोंमें बतलाया गया था कि परस्पर निमित्त-नैमित्तिक-भावसे जीव और पुद्गलका तथा पुद्गल-पुद्गलका जो विशिष्टतर अवगाह होता है उसकी वच सज्ञा है। यह वास्तविक है या अवास्तविक ? इसका निर्णय करते हुए बतलाया गया था कि सत्ता दो प्रकारकी मानी गई है—स्वरूपसत्ता और उपचरित सत्ता। स्वरूपसत्ताकी अपेक्षा प्रत्येक परमाणु या जीव अपने-अपने स्वचतुष्टयमें ही अवस्थित रहते हैं, इसलिए स्वतन्त्र है, क्योंकि दो या दोसे अधिक परमाणु या जीव और पुद्गल सर्वथा एक नहीं हुए हैं। किन्तु बन्ध होने पर उनमें जो एक क्षेत्रावगाहरूप एक पिण्डरूपता प्राप्त होती है वह उपचरितसत् है। अतएव केवली जिन जैसे स्वरूपसत्को जानते हैं वैसे ही एक पिण्ड व्यवहारको प्राप्त उपचरित सत्को भी जानते हैं, क्योंकि परस्पर निमित्त-नैमित्तिकभावसे उभ उभ पर्यायपरिणत एक-क्षेत्रावगाहरूप वे केवलीके ज्ञानमें प्रतिभासित होते हैं।

: १ :

तत्काल प्रतिशंका ३ विचारके लिए प्रस्तुत है। इसमें सर्वप्रथम प्रतिशंका २ में उठाये गये ५ प्रश्नोंको पुन निबद्ध कर प्रथम प्रश्नका उत्तर देते हुए हमारे द्वारा लिखे गये एक वाक्य पर आपत्ति की गई है। वह वाक्य इस प्रकार है—

‘जीवके अज्ञानरूप मोह, राग-द्वेष परिणाम तथा योग द्रव्यकर्मके बन्धके निमित्त हैं और ज्ञानावरणादि कर्मोंका उदय अज्ञानरूप जीवभावोंके होनेमें निमित्त है।’

सो यद्यपि यह वाक्य शास्त्रविरुद्ध तो नहीं है, परन्तु अपर पक्षने ‘ज्ञानावरणादि कर्मोंका उदय अज्ञानरूप जीवभावोंके होनेमें निमित्त है।’ इस वाक्यको पढ़कर इसपर अत्यधिक आश्चर्य प्रगट करते हुए लिखा है—‘लेकिन ज्ञानावरणादि कर्मोंका उदय अज्ञानरूप जीवभावोंके होनेमें निमित्त है यह वाक्य-

माय ही अज्ञानरूप जीवभावों' इस प्रकार प्रवृत्त पदार्थ निर्देश है। ऐसी अवस्थामें अपर पक्षने उसका अर्थ 'ज्ञानावरण कर्मके उदयसे होनेवाले ज्ञानके अभावम्प अज्ञानताय' कहे क्रिया, इसका यही शांत चित्तसे विचार करे। अतएव उस वाक्य परस यह फलित करना कि 'मोक्षमार्गमें सिर्फ वस्तुस्वरूपके ज्ञानको ही महत्त्व दिया जा रहा है और चारित्रिक विषयम तो यत्र ग्याल है कि वह तो अपने आप निमित्तिके अनुसार समय आनेपर ही हो जायगा, उसके लिए पुरुषार्थ करनेकी आवश्यकता नहीं है।' कवन मात्र है, क्योंकि हमारा कहना तो यह है कि जो मुमुक्षु आत्मसिद्धिके लिए प्रयत्नशील हैं उनके लिए तत्त्व-ज्ञान पूर्वक हेय-उपादेयका विवेक और उसके साथ अन्तरङ्ग कषायका शमन करते हुए यथा पदवी चारित्रिको स्वीकार कर उसे जीवनका अंग बनाना उतना ही आवश्यक है जितना कि चिरकालसे विपरीतदृष्टि पशु पुरुषके लिए स्वयं इष्ट स्थान पर पहुँचनेके हेतु मार्गदर्शक आँखोंका निर्मल होना और उसके साथ यथाशक्ति पशुपुनको दूर करते हुए यथासामर्थ्य मार्गका अनुसरण करना आवश्यक है।

हमें इस बातको तो प्रसन्नता है कि अपर पक्षने प्रकृतमें इस तथ्यको तो स्वीकार कर लिया है कि हमारी ओरसे जो प्रसन्नता की जाती है वह वस्तुस्वरूपका ज्ञान करानेके अभिप्रायसे ही की जाती है। उसमें किमी प्रकारकी विपरीतता नहीं है। तभी तो उसकी ओरस यह वाक्य लिखा गया है कि 'मोक्षमार्गमें सिर्फ वस्तुस्वरूपके ज्ञानको ही महत्त्व दिया जा रहा है।' यथार्थ उस पक्षकी शका चारित्रिके विषयमें न उठाई जाकर सम्यक् ज्ञानके विषयमें उठाई जानी चाहिए थी। परन्तु वस्तुस्थिति ही दूसरी है। वास्तवमें तो वर्तमानमें चारित्रिक अर्थ बाह्य क्रिया बतलाकर बाह्य क्रियाकाण्डमें ही जनताको उलझाये रखनेके अभिप्रायसे हमें लाछित किया जा रहा है। इसलिए अपर पक्षकी यह प्रवृत्ति अवश्य ही टीकास्पद है, ऐसा हमारा स्पष्ट मत है।

तत्त्वार्थवार्तिक अ० १ पृ० १७ में 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारिणाणि मोक्षमार्गः' इस सूत्रकी व्याख्या करते हुए लिखा है—

पपा पूर्वस्य लाभे भजनीयमुत्तरम्।

इन सम्यग्दर्शनादि तीनोंमें से पूर्व अर्थात् सम्यग्दर्शन और तत्सहचर सम्यग्ज्ञानका लाभ होनेपर सम्यक्चारित्र्य भजनीय है।

इससे विदित होता है कि सम्यग्दर्शनके माय होनेवाला ज्ञान ही सम्यग्ज्ञान है और इन दोनोंके हानेपर जो आत्मस्थितिरूप चारित्र्य होता है वही सम्यक्चारित्र्य है। ये तीनों आत्माकी स्वभावपर्यायें हैं, अथवा इन तीनोंमें स्वयं आत्मा है। क्या अपर पक्ष यह बतला सकता है कि ऐसे सम्यक्चारित्र्यधर्मका और उसके साथ होनेवाली तदनुरूप बाह्य प्रवृत्तिका हममें से किसीने कभी और कही निषेध किया है क्या? निषेध करनेकी बात तो दूर रही, आत्माके निज वैभवकी प्रकाशित करनेवाले अध्यात्मका जहाँ भी उपदेश दिया जाता है वहाँ यही कहा जाता है कि जो केवल 'मैं शुद्ध, बुद्ध, निरञ्जन, नित्य हूँ' ऐसे विकल्पमें मग्न होकर तत्स्वरूप आत्माको नहीं समुभवता वह तो आत्मासे दूर है ही, साथ ही जो विकल्प और शरीरके आधोन क्रियाधर्मके अवलम्बन द्वारा मोक्षमार्गकी प्राप्ति मानता है वह आत्मासे और भी दूर है। अतएव बाह्य क्रियाधर्ममें आत्म-हित है इस व्यामोहको छोड़कर प्रत्येक भग्य जीवकी आत्मप्राप्तिके मार्गमें लगना चाहिए। यह हम मानते हैं कि आत्मप्राप्तिके मार्गमें लगे अन्य जीवका क्रियाधर्म सबथा छूट नहीं जाता, क्योंकि सम्यग्दर्शनकी प्राप्तिके

बाब भी राखते अनुरोधित उपयोगके कालमें विभावना तो होता ही है उसका नियोजन नहीं। बाब केवल इतनी है कि ज्ञानो पुस्तक उसे केवल बनना स्वभाव न मानकर उसका प्रश्रुति करता हुआ भी निबिद्धन समाधिको ही हितकारी मानता है जो कि सम्मन्वयविरुद्धत्व है। वं प्रवर आचार्यजीने साधारणमार्गका प्रारम्भ करते हुए 'छन्दमशासिकाय' पर देकर यह प्रतिष्ठ किया है कि अन्तरात्मा में जिनके मुनिपत्र (आत्मपत्र) में बाब प्रीति उत्पन्न हुई है उसीका मार्गस्थयीतन एकल है। सबिद्धन द्वारा यथापदको न्यवहारपत्र अर्थात् उस उस कालमें प्रवाञ्जनीय माना गया है वहाँ उसके होते हुए भी आत्मकार्यमें सावधान रहना आवश्यक माना गया है।

यह आध्यात्मिक उपदेशकी पद्धति है। इसी पद्धतिका अनुसरण कर अनाधिकारसे सर्वत्र आचार्यके उपदेश दिये जानेकी परिपक्वी है। ऐसी व्यवस्थामें प्रतिष्ठाका वं प्रकृत विषयको अध्ययन रखकर जो भाव व्यक्त किया गया है उसे ध्यान कम्पनाके मूक भी नहीं कहा जा सकता।

नियति किसी एक कार्यके लिए आवश्यक है स्वीकार जो नहीं हो और दूसरेके लिए स्वीकार न की गई हो ऐसा नहीं है। साथ ही कोई एक कार्य पुर्यात्पूरक होता हो और दूसरा बिना पुर्यात्के हो बाधा हो ऐसा भी नहीं है। इनका गौण मुख्यपणा विषयामें हो सकता है, कायमें नहीं। इसी प्रकार जो जो कार्य होता है उसका कोई निमित्त न हो यह भी नहीं है। एकान्तके प्रति आग्रहवान् व्यक्ति हो ऐसी कल्पना कर सकते हैं कि बहुत कम मात्र पुर्यात्के होता है, बहुत कार्य मात्र निमित्तके अनुसार अपन बात हो जाता है और बहुत कार्य मात्र निमित्तके वस्तु होता है। जिनमें अपने जीवनमें अनेकान्तस्वत्व आत्मवर्णका रसास्वादि किया है वे चिकित्सकमें ऐसी निष्ठा वक्तवा नहीं कर सकते। कायमें पुर्यात् नियति निमित्त आदि सबका समझना है ऐसा निश्चय जिनके चित्तमें है वे ही याज्ञमानके पवित्र करनेके अधिकारी हैं। अतएव जैसे आर्यविकेकको बाधित करनेके लिए परम पुर्यात्के आग्रहवक्तवा है उसी प्रकार आर्यविकेक आर्यविकेकको संपादित करनेके लिए भी निरालसतासे आर्यपुस्तकाली होना भी आवश्यक है। सब आर्यविकेक सम्पादनमें पुर्यात् प्रथम कर्त्तव्य है। अतएव वर्तनीय विषयोंमें प्रथम वर्तनीय विषयका उत्तर देते हुए हमन जो यह किन्ना है कि 'आत्मवक्तवादि कर्मोंका व्यवसायकत्व जीवनार्थके होनेमें निमित्त है। जो वस्तु वाक्यको सरोज बरखाते हुए उत्तरमें व्यपचा कम्पना करना आवश्यक नहीं है।

हम प्रथम प्रश्नके उत्तरमें यह किन्ना करते हैं कि 'जैसा कि आर्यविकेक होनेपर इच्छात्मिक होता है इस निमित्तमें भी सिद्ध होता है। आर्य सो इस वाक्यके उत्तरमें भी उत्तर पढ़ने अपने मनबलवत् विचार बना कि है। उसने यह इस वाक्यके भावे किन्ने बने पुरे कल्पनापर व्याप्त किया होता और उसके उत्तरमें इस वाक्यको पढ़ता तो आता भी कि यह अपने कल्पित कल्पनाओंके प्रतिष्ठाके वक्तव्यको नहीं समझता। क्या यह सब नहीं है कि आर्यविकेक अभावमें गमता आर्य कल्पे आर्य किन्ना क्या इच्छात्मिक मोक्षमार्गी प्रीतिमें अनुमान भी साधक नहीं है? और क्या यह सब नहीं है कि ऐसे आर्यविकेक इच्छात्मिको पारवकर को महानुभाव उच्चारकी आर्यवक्तव्यके समान विविध प्रकारका कामलके करते हैं परन्तु यह कामलके मोक्षमार्गी प्रीतिमें अनुमान भी साधक नहीं है। इच्छात्मिक सहाय्यनेकी वनी प्राप्त हो सकता है जब यह आर्यविकेक अनुवर्ती बनता है। इसी उच्छात्मिको हमने प्रथम चक्रके उत्तरमें आर्यविकेक होनेपर इच्छात्मिक होता है। श्रवणिक वाक्यो द्वारा व्यक्त किया जा। हमारे द्वारा व्यक्त किन्ने यने वे आर्यविकेक वक्त इस प्रकार है—

'जैसा कि आर्यविकेक होनेपर इच्छात्मिक होता है इस निमित्तमें भी सिद्ध होता है। अतः प्रत्येक मुख्य आर्यविकेक प्राप्त होनेके पूर्व ही इच्छात्मिक स्वीकार कर लेता है, पर उस द्वारा आर्यविकेक प्रीति

द्रव्यलिंगको स्वीकार करते समय ही हो जाती हो ऐसा नहीं है। किन्तु जब उपादानके अनुसार नास्त्वलिंग प्राप्त होता है तब उसका निमित्त द्रव्यलिंग रहता ही है।

अपर पक्ष तत्त्वज्ञानको चाहे जितना गोल करनेका प्रयत्न करके वास्तव क्रियाकाटका नाहे जितना समर्थन क्यों न करे और अपने इस प्रयोजनको सिद्धिके लिए समयवारके टीका वचनाको उनके यथार्थ अभिप्रायकी ओर ध्यान न देकर भने हो उद्धृत करे, परन्तु इतने मात्रसे मोक्षमार्गमें केवल क्रियाकाटको महत्त्व नहीं मिल सकता, क्योंकि नमयसारकी उक्त गाथा ७२ की आत्मरूपाति टीकामें जो 'अज्ञान' और 'आत्म' पदोंका प्रयोग हुआ है वह राग-द्वेषादि भावोंके अधर्म ही हुआ है, वास्तव क्रियाकाटके अर्थमें नहीं। चारित्र्यका लक्षण करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द प्रवचनमार्गमें लिखते हैं—

चारित्तं खलु धम्मो धम्मो जो सो समो चि निट्ठो ।

मोहक्खोहविहीणो परिणामो अप्पणो तु समो ॥ ७ ॥

चारित्र्य वास्तवमें धर्म है, जो धर्म है वह साम्य है ऐसा जिनेन्द्रवर्नने कहा है और साम्य मोह तथा चोभने रहित आत्माका परिणाम है ॥७॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रने और भी भावपूर्ण शब्दों द्वारा चारित्र्यकी व्याख्या की है। वे लिखते हैं—

स्वरूपे चरण चारित्रम् । स्वसमयप्रवृत्तिरित्यर्थः । तदेव वस्तुस्वभावत्वाद्धर्म । शुद्धचैतन्य-प्रकाशनमित्यर्थः ।

चारित्र्य क्या है इसकी सर्वप्रथम व्याख्या आचार्यवर्णने की—'स्वरूपे चरण चारित्रम्'—स्वरूपमें रमना चारित्र्य है। स्वरूपमें रमना किस वस्तुका नाम है इसे स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं—'स्वसमयप्रवृत्तिरित्यर्थः'—जो रागद्वेषादि विभावभावों और समस्त परभावोंसे रहित ज्ञायकस्वरूप आत्मतत्त्व है उसमें तन्मय हो प्रवर्तना स्वसमयप्रवृत्ति है। ऐसा करनेसे क्या होगा इसका उत्तर देते हुए वे पुन लिखते हैं—'तदेव वस्तुस्वभावत्वाद्धर्म'—स्वसमयप्रवृत्तिसे जो स्वरूपलाभ होता है वही वस्तुका स्वभाव होनेके कारण धर्म है। कोई कहे कि ऐसे धर्मकी प्राप्ति होने पर भी आत्माको क्या लब्ध हुआ तो आचार्य उत्तर देते हैं—'शुद्ध-चैतन्यप्रकाशनमित्यर्थ'—इस तरह जो धर्मकी प्राप्ति होती है वही तो शुद्ध चैतन्यका प्रकाशन है। वास्तवमें देखा जाय तो यही आत्माका सच्चा लाभ है।

क्या अपर पक्ष यह बतला सकता है कि ऐसे स्वरूपरमणतारूप चारित्र्यकी प्राप्ति तत्त्वज्ञानके बिना कभी हो सकती है। यदि कहो कि तत्त्वज्ञानके अभ्यास बिना स्वरूपरमणतारूप उक्त प्रकारके चारित्र्यकी प्राप्ति होना त्रिकालमें संभव नहीं है तो फिर हमारा निवेदन है कि तत्त्वज्ञानका उपहास करना छोड़कर आईए, हम आपका स्वागत करते हैं। हम और आप मिलकर ऐसा मार्ग बनाएँ जो तत्त्वज्ञानपूर्वक चारित्र्यकी प्राप्तिमें सहायक बने। अस्तु,

: २ :

द्वितीय चर्चनीय विषयका स्पष्टीकरण करते हुए हमने परमागममें 'बन्ध' पदका क्या अर्थ स्वीकृत है इसका स्पष्टीकरण किया था। इसपर आपत्ति करते हुए अपर पक्षका कहना है कि 'परन्तु जब यह कहा जाता है कि उस विशिष्टतर परस्पर अवगाहमें ही 'बन्ध'का व्यवहार किया जाता है और यह भी कहा जाता है कि वह निमित्त नैमित्तिकभावके आधार पर ही होता है, फिर तो आपकी दृष्टिसे यह कल्पनारोपित ही

होया क्योंकि निमित्त-नैमित्तिक भावक्य कार्यकारणभाव तथा व्यवहार इन दोनोंको आप उपचरित सम्बन्ध-
रोपित और असङ्गुत ही स्वीकार करते हैं। ऐसी हाकटमें १ इन्द्रोके परस्पर संस्पर्श और विधिद्वार
परस्पर व्यवहार इन दोनोंमें अन्तर ही क्या रहे जायगा ? यह आप ही जानें।

सो इत नापठिका समायत्त बहु है कि अगर पक्षने १ इन्द्रोके परस्पर संस्पर्श और विधिद्वार परस्पर
व्यवहार इन दोनोंमें अन्तर ही क्या रहे जायगा। हमसे ऐसा प्रश्न करने संबंधित इस बातको ठी स्वीकार
कर किया है कि छद्म इन्द्रोका परस्पर संस्पर्श उपचरित कल्याणारोपित और असङ्गुत ही है। केवल बहु
पक्ष विधिद्वार परस्पर व्यवहारको उपचरित छद्म स्वीकार करनेसे हिचकिचाता है। उसके हिचकिचानेका
कारण यह मायूम सेवा है कि वह समझता है कि यदि ऐसे व्यवहार (व्यव) को उपचरित मान किया
जायगा तो निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्धकी व्यवस्था गड़बड़ा जायगी। किन्तु वस्तुस्थिति यह नहीं है। वैशेष्य,
लोकमें भीका बड़ा ऐसा व्यवहार होता है किन्तु ऐसा व्यवहार होनेमात्रसे बड़ा बोझ नहीं हो जाता।
मात्र अन्य पक्षों विचलित बड़ेका पृथक् ज्ञान करनेके समिधानसे ही मिथुने बड़ेको भीका बड़ा बड़ा जाता
है। इसीका नाम लोकाव्यवहार है। यही प्रकार जिस इन्द्रोकी विचलित वर्तमान निमित्त व्यवहार किया गया है
वह विचलित कार्यको उत्पन्न करता हो ऐसा नहीं है किन्तु उसके सङ्भावसे उपादानने अपना जो कर्म किया
है उसको विधि या ज्ञान उस हाथ होता है ऐसी बाह्य व्याप्ति देखकर ही बड़े विचलित अन्य इन्द्रोकी
परायणा निमित्त वह सखा प्रत्य होती है और उसके सङ्भावमें हुआ कार्य नैमित्तिक भूत जाता है, इसविषय
निमित्तनैमित्तिक व्यवहारको उपचरित या असङ्गुत मानकर कार्यकारणपरम्पराके कर्ममें घटे स्वीकार कर
लेवेपर भी लोकमें और जायममें किसी प्रकारको बाधा उत्पन्न नहीं होती। यदि अगर पक्षने मदानुसार
निमित्त व्यवहारकोय बाह्य उपायोंको कार्यका चलक यथार्थ कर्म स्वीकार किया गया होता तो जायममें
घटे व्यवहार हेतु न किचकर बर्बाद हैतु किया गया होता किन्तु जायम उसकी सर्व व्यवहार हेतुकरने ही
सोचता करता है, ऐसी व्यवस्थामें अन्य इन्द्रोकी वर्तमान विचलित ज्ञान करनेके समिधानसे कर्म बने निमित्त
व्यवहारको उपचरित मानना ही समीचीन है। जायममें वर प्रकारके घटोका निरूपण करते हुए योग्यद्वार
भीवकायन किया है—

अथबहु सम्महि क्वचा जाय कने पहुचकवधारे।

समायने न भावे उचमापु दसदिहे छरने ॥१११॥

अथवसत्य सम्मतिरस्य स्थापनास्य नामधस्य कपधस्य प्रवीर्यस्य व्यवहारस्य, समायने-
ज्ञान भावधस्य और उपमाधस्य इन प्रकार सत्य १ प्रकारका है ॥११२॥

अगर पक्ष यह समीचीनता जानता है कि जिसका विचलित या कोई वृत्त नाम रखा जाता है उसमें
उस नाम सम्यक्से व्यक्त होनेवाले अवधी प्रमाणता नहीं होती फिर भी सबसे यही व्यवस्था मान लेता है;
इसविषये नामकी उत्तम परिचयना भी नहीं है। एक स्थापनास्य भी है। जिसने अष्टावक्रनेत्रीकी स्थापना
की जाती है उसमें अल्प ज्ञानाधि पुन नहीं पाये जाते फिर भी बुद्धि उसके नामधनके इष्टावकी विधि
होती है, इसविषये स्थापनाकी उत्तम परिचयना भी नहीं है। इसी प्रकार इन ज्ञानों और भी कई ऐसे सत्य
हैं जिन्हें नैमित्तिक कर्मको अनेका स्वीकार किया गया है। अतएव जो इन्द्रोके सत्य विचलित वर्तमानो के लोका
विचलितनैमित्तिक सम्बन्धको उपचरित स्वीकार कर लेने मात्रसे लोकाव्यवहारमें किसी प्रकारकी बाधा उत्पन्न होती
है ऐसा ठी नहीं है। हाँ यह इन्द्रोके परस्पर संस्पर्श तथा विधिद्वार परस्पर व्यवहार इन दोनोंको जो पृथक्

पृथक् किया गया है उसके स्वीकार करनेमें हेतुभेद अवश्य है—जहाँ प्रथममें आकाशक्षेत्रकी अपेक्षा एक क्षेत्रमें छोटी द्रव्योकी अवस्थिति ब्रतलाना मात्र मुख्य प्रयोजन है वहाँ दूसरेमें निमित्तनैमित्तिकताका ज्ञान कराना मुख्य प्रयोजन है । उसमें सर्वप्रथम जीव और कर्मके परस्पर विशिष्टतर अवगाहको जो बन्ध (उभयबन्ध) कहा है वह किस अपेक्षासे कहा गया है इसपर दृष्टिपात कर लेना चाहते हैं । प्रवचनसार गाथा १७४ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—

एकावगाहभावावस्थितकर्म-पुद्गलनिमित्तोपयोगाधिरूढरागद्वेषादिभावसम्बन्ध कर्मपुद्गलबन्ध-
व्यवहारसाधकस्त्वस्येव ॥ १७४ ॥

तथापि एकावगाहरूपसे रहनेवाले कमपुद्गल जिनके निमित्त हैं ऐसे उपयोगाधिरूढ राग-द्वेषादि भावोके साथका सम्बन्ध कर्मपुद्गलोके साथके बन्धरूप व्यवहारका साधक अवश्य है ॥१७४॥

यहाँ जीव और कर्मके एक क्षेत्रावगाहरूप विशिष्टतर अवगाहको स्पष्ट शब्दोंमें बन्धव्यवहार कहा गया है यह तो स्पष्ट ही है । अब इस व्यवहारको आगममें किस रूपमें स्वीकार किया गया है इसके लिए बृहद्द्रव्य-संग्रह गाथा १६ की टीकापर दृष्टिपात कीजिये—

कर्मबन्धपृथग्भूतस्वशुद्धात्मभावनारहितजीवस्यानुपचरितासद्भूतव्यवहारेण द्रव्यबन्ध ।

कर्मबन्धसे पृथग्भूत निज शुद्धात्म भावनासे रहित जीवके अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे द्रव्यबन्ध है ।

इस प्रकार जीव और कर्मका जो बन्ध कहा जाता है वह अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे ही कहा जाता है यह उक्त आगम प्रमाणोंसे स्पष्ट हो जाता है ।

अब पुद्गल-पुद्गलका जो एकत्वपरिणामलक्षण बन्ध कहा है इसका क्या तात्पर्य है इसपर विचार करते हैं । धवला पु० १३ पु० १२ में एकत्वका अर्थ करते हुए लिखा है—

पोगलद्रव्यभावेण परमाणुपोगलस्स सेसपोगलेहि सह एयत्तुल्यमादो ।

पुद्गल द्रव्यरूपसे परमाणु पुद्गलका शेष पुद्गलोंके साथ एकत्व पाया जाता है ।

इससे मालूम पड़ता है कि बन्धप्रकरणमें जो दो पुद्गल द्रव्योका एकत्वपरिणाम कहा है उसका आशय ही इतना है कि दोनों पुद्गल अपने स्वरूपको न छोड़ते हुए यथासम्भव सदृश परिणामरूपसे परिणम जाते हैं । वे अपने स्वरूपको नहीं ही छोड़ते हैं इसका स्पष्टीकरण वहाँ पु० २४ में इन शब्दोंमें किया है—

तदो सरूपापरिच्चाएण सन्वप्पणा परमाणुस्स परमाणुस्मि पवेसो सन्वप्फासो ।

इसलिए अपने-अपने स्वरूपको छोड़े बिना परमाणुका परमाणुमें सर्वात्मना प्रवेश सर्वस्पर्श कहलाता है ।

इससे यह ज्ञात होता है कि स्कन्ध अवस्थामें रहते हुए भी कोई भी परमाणु अपने-अपने स्वचतुष्टयका त्याग नहीं करते । जैसे प्रत्येक परमाणु अपने-अपने द्रव्य, क्षेत्र, भावरूपसे अवस्थित रहते हैं वैसे ही प्रत्येक समयमें होनेवाली अपनी-अपनी पर्यायरूपसे भी वे अवस्थित रहते हैं ।

अब हमें इस बातका विचार करना है कि स्कन्ध अवस्थामें भी यदि प्रत्येक परमाणु अपनी-अपनी पर्यायरूपसे परिणत होता रहता है तो स्कन्ध व्यवस्था कैसे बनती है ? समाधान यह है कि शब्दनय और एवभूतनयके विषयभूत भावबन्धपूर्वक हुए द्रव्यबन्धकी अपेक्षा नैगम, संग्रह, व्यवहार और स्थूल ऋजुसूत्रनयसे

होना क्याकि निमित्त-नैमित्तिक बाधकन बाधकारणभाव तथा व्यवहार इन दोनोंको साथ उपचरित कल्पना रोपित और मधुमूढ ही स्वीकार करते हैं। ऐसी ह्रास्यमें १ इन्द्रोके परस्पर सत्यार्थ और विविधता परस्पर अन्याह इन दोनोंमें अन्यर ही क्या रह जायगा ? यह बात ही बार्ने ।

तो इस अत्यंतिका समाधान यह है कि अगर पक्षमें १ इन्द्रोके परस्पर सत्यार्थ और विविधतर परस्पर व्यवहार इन दोनोंमें अन्यर ही क्या रह जायगा । हमसे ऐसा प्रश्न करके बंभवत इस बातको तो स्वीकार कर दिया है कि कुछ इन्द्रोका परस्पर संस्थ उपचरित कल्पनारोपित और मधुमूढ ही है । केवल यह पक्ष विविधतर परस्पर व्यवहारको उपचरित सत् स्वीकार करनेसे हिचकिचाता है । उसके हिचकिचावका कारण यह यत्नम देता है कि यह समझता है कि यदि ऐसे व्यवहार (कल्प) को उपचरित मान लिया जायगा तो निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्धको व्यवस्था नष्टकृता जायगी । किन्तु वास्तुस्थिति यह नहीं है । देखिए, कोकयें बीका नष्ट देखा व्यवहार होता है । किन्तु ऐसा व्यवहार होनेवाले पक्ष बीका नहीं हो जाता । याव अर्थ बहोसे विविधित बड़ेका पुनर्ज्ञान करनेके अधिप्रायसे ही मिट्टीके बड़ेको बीका बना कहा जाता है । इसीका नाम कोकमव्यवहार है । उद्यो प्रकार बिना इन्द्रोके विविधित पर्यायमें निमित्त व्यवहार किया गया है यह विविधित कार्यको उत्पन्न करता हो ऐसा नहीं है किन्तु उसके उद्भावमें उपादानसे ज्ञान को कर्म किया है उसके सिद्धि या ज्ञान उद्य हाप होता है ऐसे बाह्य व्याप्ति देखकर ही उसे विविधित मान इन्द्रोकी पर्यायिक निमित्त यह उद्य प्राप्त होती है और उसके उद्भावमें वृष्ण कर्म नैमित्तिक कहा जाता है, इहमित्ति निमित्तनैमित्तिक व्यवहारको उपचरित या मधुमूढ व्यवहार कावकारणव्यवहारके कर्ममें उसे स्वीकार कर केनेपर भी कोकम और बाधयमें किसी प्रकारकी बाधा उपस्थित नहीं होती । यदि अगर पक्षके ज्ञानानुसार निमित्त व्यवहारवाच्य बाह्य सामग्रीको कार्यका वस्तु यथार्थ कर्मने स्वीकार किया गया होता तो आत्मयमें उसे व्यवहार हेतु न किचकर यथार्थ हेतु किया गया होता किन्तु यावम उद्यकी कर्मन व्यवहार हेतुकपसे ही बोधका करता है, ऐसी अवस्थामें कल्प इन्द्रोकी पर्यायमें विवक्षयका ज्ञान करनेके अधिप्रायसे किये गये निमित्त व्यवहारको उपचरित मानना ही बर्णीयोन है । आत्मयमें वह प्रकारके सर्वोद्य निम्नय करते हुए बोधमूढकार औपकायमें किया है—

अथवत् सम्महि उद्यका नाम कये पञ्चमव्यवहारे ।

समावने य भावे उद्यमापु द्यविहे उत्पत्ति ॥१२१॥

अनपकृत्य सम्महितत्वं स्वाध्यायस्य माध्याय क्यतत्वं प्रतीत्यतत्त्वं व्यवहारवत्त्वं, सम्भावना-
हार भाववत्त्वं और उपमावत्त्वं इन प्रकार उत्पत्ति १ प्रकारकम् है ॥१२१॥

अगर पक्ष यह भवोद्योति जायता है कि विवक्षय विनश्यत या कोई वृत्त नाम रखा जाता है उद्यमें पक्ष नाम समझे स्वयं होनेवाले व्यवहार प्रधानता नहीं होती फिर भी उद्य उद्यो व्याप्ति का ज्ञान होता है; इहमित्ति नामकी ज्ञायम परिणमना की नहीं है । एक स्वाध्यायवत्त्व की है । विवक्षे बरिहोत्तरपक्षोकी स्वाध्याय की जाती है उसमें अनन्त ज्ञानादि पुन नहीं पाये जाते फिर भी बुद्धिमें उसके आकम्भसे इहमित्ति होती है, इहमित्ति स्वाध्यायकी ज्ञायमें परिणमना की नहीं है । इसी प्रकार इन ज्ञानोंमें और भी कई ऐसे ज्ञान हैं किन्हीं नैमित्तिक नवानो अवस्था स्वीकार किया गया है । अथएव ही इन्द्रोके मध्य विविधित कर्मोकी अवस्था निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धको उपचरित स्वीकार कर केनेवाले लाकम्भव्यवहारमें किसी प्रकारकी बाधा उपस्थित होती है ऐसा तो नहीं है । हाँ यह इन्द्रोके परस्पर सत्यार्थ तथा विविधतर परस्पर व्यवहार इन दोनोंको या पुनर्-

पूयक् किया गया है उसके स्वीकार करनेमें हेतुभेद अवश्य है—जहाँ प्रथममें आकाशक्षेत्रको अपेक्षा एक क्षेत्रमें छोटी द्रव्यकी अवस्थिति व्रतलाना मात्र मुख्य प्रयोजन है वहाँ दूसरेमें निमित्तनिमित्तिकताका ज्ञान कराना मुख्य प्रयोजन है। उसमें सर्वप्रथम जीव और कर्मके परस्पर विविष्टतर अवगाहको जो वन्ध (उभयवन्ध) कहा है वह किस अपेक्षासे कहा गया है इसपर दृष्टिपात कर लेना चाहते हैं। प्रवचनसार गाथा १७४ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—

एकावगाहभावावस्थितकर्म पुद्गलनिमित्तोपयोगाधिरुतरागद्वेपादिभावसम्बन्ध. कर्मपुद्गलवन्ध-
व्यवहारसाधकस्त्वस्येव ॥ १७४ ॥

तथापि एकावगाहरूपसे रहनेवाले कर्मपुद्गल जिनके निमित्त हैं ऐसे उपयोगाधिरुद राग-द्वेपादि भावोंके मायका सम्बन्ध कर्मपुद्गलके साधके वन्धरूप व्यवहारका साधक अवश्य है ॥१७४॥

यहाँ जीव और कर्मके एक क्षेत्रावगाहरूप विविष्टतर अवगाहको स्पष्ट शब्दोंमें वन्धव्यवहार कहा गया है यह तो स्पष्ट ही है। अब इस व्यवहारको आगममें किस रूपमें स्वीकार किया गया है इसके लिए गृहद्वय-संग्रह गाथा १६ की टीकापर दृष्टिपात कीजिये—

कर्मवन्धपृथग्भूतस्वशुद्धात्मभावनारहितजीवस्यानुपचरितामद्भूतव्यवहारेण द्रव्यवन्ध ।

कर्मवन्धसे पृथग्भूत निज शुद्धात्म भावनासे रहित जीवके अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे द्रव्यवन्ध है।

इस प्रकार जीव और कर्मका जो वन्ध कहा जाता है वह अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे ही कहा जाता है यह उक्त आगम प्रमाणोंसे स्पष्ट हो जाता है।

अब पुद्गल पुद्गलका जो एकत्वपरिणामलक्षण वन्ध कहा है इसका क्या तात्पर्य है इसपर विचार करते हैं। धवला पु० १३ पु० १२ में एकत्वका अर्थ करते हुए लिखा है—

पोगलद्वयभावेण परमाणुपोगलस्त सप्तपोगलेहि सह पृथुत्तुयलभादौ ।

पुद्गल द्रव्यरूपसे परमाणु पुद्गलका शेष पुद्गलोंके साथ एकत्व पाया जाता है।

इससे मालूम पड़ता है कि वन्धप्रकरणमें जो दो पुद्गल द्रव्योंका एकत्वपरिणाम कहा है उसका आशय ही इतना है कि दोनों पुद्गल अपने स्वरूपको न छोड़ते हुए यथासम्भव सदृश परिणामरूपसे परिणम जाते हैं। वे अपने स्वरूपको नहीं ही छोड़ते हैं इसका स्पष्टीकरण वही पु० २४ में इन शब्दोंमें किया है—

तदौ सरूपापरिच्चापण सञ्जप्पणा परमाणुस्त परमाणुम्मि पवेसो सव्वकासो ।

इसलिए अपने-अपने स्वरूपको छोड़े बिना परमाणुका परमाणुमें सर्वात्मना प्रवेश सर्वस्पर्श कहलाता है।

इससे यह ज्ञात होता है कि स्कन्ध अवस्थामें रहते हुए भी कोई भी परमाणु अपने-अपने स्वचतुष्टयका त्याग नहीं करते। जैसे प्रत्येक परमाणु अपने-अपने द्रव्य, क्षेत्र, भावरूपसे अवस्थित रहते हैं वैसे ही प्रत्येक समयमें होनेवाली अपनी-अपनी पर्यायरूपसे भी वे अवस्थित रहते हैं।

अब हमें इस बातका विचार करना है कि स्कन्ध अवस्थामें भी यदि प्रत्येक परमाणु अपनी-अपनी पर्यायरूपसे परिणत होता रहता है तो स्कन्ध 'व्यवस्था कैसे बनती है? समाधान यह है कि शब्दनय और एवंभूतनयके त्रिपयभूत भाववन्धपूर्वक हुए द्रव्यवन्धकी अपेक्षा नैगम, संग्रह, व्यवहार और स्थूल अजुसूत्रनयसे

यत्र व्यवस्था बन जाती है। इसका विषय विचार बरखा पु १४ में किया है। वही पु २७ में बन्धन और शास्त्र सम्बन्ध विवक्षित है इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

को पश्य सर्वथा वेद्यदे सजीवकल्पको समवायकल्पयो वा ? तस्य संबोधो बुविहो—देसपञ्चासत्तिकानां गुणपञ्चासत्तिकयो यदि । तस्य दसपञ्चासत्तिकयो आत्म होम्य दध्यात्ममवयवभूत काक्य समच्छात्रं सो देसपञ्चासत्तिकयो सर्वोत्तम । गुणैहि जमज्योत्पानुहरणं सो गुणपञ्चासत्तिकयो सज्जामो । समवायसंबोधो भुवयो ।

धका—यही कौन-सा सम्बन्ध किया गया है ?

समाधान—यही संयोग को प्रकारका है—देसप्रत्यासत्तिक और गुणप्रत्यासत्तिक । जो ज्योके ब्रह्मका स्वरूप करते रहता यह देसप्रत्यासत्तिक सम्बन्ध है तथा बुनोके द्वारा जो एक-दूसरेका अनुसरण करना यह गुणप्रत्यासत्तिक सम्बन्ध है । समाधान सम्बन्ध सुख है ।

इससे स्पष्ट है कि स्कन्ध व्यवस्थाओं के दोनों पुरुषक सर्वथा एक नहीं हो जाते विन्तु इनमें क्षेत्रफल और मात्रात्मक से वे अपनी-अपनी सत्ता रखते हुए भी क्षेत्रप्रत्यासत्ति और गुणप्रत्यासत्तिको प्राप्त हो जाते हैं इसलिये स्कन्धबन्धवस्था बन जाती है ।

अतः स्वकल्पना सबको निश्च-निश्च है । फिर भी उनका वेद्यकृत और भावकृत ऐसा परिणाम होता है जिससे उनमें व्यव्यवहार होने लगता है । यही पुरुषकल्पन कहलाता है । ज्योके स्कन्ध स्वन्धदेस और स्कन्धप्रदेस में भेद इसी आधारपर आपसमें स्वीकार किये गये हैं । यही कारण है कि पंचसिद्धयान् पञ्चा ७१ में ब्रह्मर्षि परमात्मका ही पुरुषक कहा गया है तथा सब प्रकारके स्कन्धोको पुरुषक कहना इसे व्यवहार कथयता कहा है । तत्त्वार्थसौक्यसिद्धि पु ४ ९ में स्कन्धोको को परमार्थवत् कहा है यह देसप्रत्यासत्ति और मात्राप्रत्यासत्तिको व्याप्त में रखकर हो कहा है । पुरुषको देसप्रत्यासत्ति और मात्राप्रत्यासत्तिको होना इसका नाम ही पञ्चव्यवस्था है । इसके सिवा एकत्रपरिणामको अन्य कुछ मानना जो ज्योकी सत्ताका व्यवहार करना है ।

इस परसे अगर पक्ष स्वर्ण निर्णय कर के कि जो ज्योमें किना आवेवाका व्यव्यवहार साधार है या वस्तुनारोपित । वस्तुना उक्त पक्षमें उपचारकल्पको आधारभूतमुक्त से समान वस्तुनारोपित मान लिया यही कारण पक्ष पक्षको बरकणी है । ऐसा होनेसे नहीं कौन कल्पन किंतु ज्योमें किया गया है इसके स्पष्ट होनेमें बेरी न कल्पे ।

१ २ ३

प्रथम उत्तरमें हमने 'व्यवहारमयका आधार कर' इत्यादि बचक लिखा था । इस पर प्रतियोगा २ न यह पूछता भी नहीं कि व्यवहारमयका आधार केकर कल्प होता है । इनमें व्यवहारमय और उत्तरों कल्प होनेमें आधारताका क्या आधार है ? इनका अनुमान करते हुए हमने पिछले उत्तरमें लिखा था कि 'व्यवहार मयका आधार केकर इसका अर्थ व्यवहार मयकी अपेक्षा इनका ही है । इनोको अगर पक्ष 'व्यवहारमयका आधार कर इन पक्षका इतना और 'व्यवहार मयको अपेक्षाये इस पक्षको ओढ़ना किस रहा है । अन्य कोई भी बात इस प्रसंगमें नहीं कही गई है । जो कुछ पुष्टयता गया है उसका उत्तर द्वितीय प्रसंगके समाधानके प्रसंगक समावर पूर्व ही लिख आये है ।

आगममें व्यवहारनयके आश्रयसे—व्यवहाराश्रयाद्यश्च (नयचक्रादिसं० पृ० ७९) तथा 'व्यवहार-नयकी अपेक्षा' व्यवहारादौ (नयचक्रादिसं० पृ० ७८) इस तरह दोनों प्रकारके प्रयोग मिलते हैं। अत किसी प्रकारसे भी लिखा जाय इसमें वाधा नहीं है। उससे प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि प्रथम उत्तरमें लिखे गये वाक्य पर अपर पक्ष द्वारा शंका उपस्थित करने पर अपने दूसरे उत्तरमें हमने उसका स्पष्टीकरण मात्र किया था।

४ :

चौथे प्रश्नका समाधान यह है कि 'द्वयधिकादिगुणाना तु' (त० सू० ५ ३६) सिद्धान्तके अनुसार प्रत्येक परमाणु विभावरूप होता हुआ देशप्रत्यासत्तिपनेको प्राप्त हो जाता है। इसीका नाम वन्ध है। जिनागममें दो या दोसे अधिक परमाणुओंका ऐसा ही वन्ध स्वीकार किया गया है। इस प्रकार जिनागमसे वन्धकी व्यवस्था बन जाती है। हमारा कहना भी यही है। यदि अपर पक्षको हमारे कथनमें और जिनागमके कथनमें कहीं अन्तर प्रतीत होता था तो उसका निर्देश करना था। क्या जिनागममें वन्धको असद्भूत व्यवहारनयका विषय नहीं लिखा है और क्या जिनागममें असद्भूत व्यवहार और उपचारको एकार्थक नहीं लिखा है? जब कि ये दोनों बातें जिनागममें लिखी हैं तो अपर पक्ष इन्हें इसी रूपमें स्वीकार करनेमें क्यों आनाकानी करता है? यदि उस पक्षको जिनागममें जो जिस रूपमें लिखा है वह उसी रूपमें स्वीकार है तो हम उससे आग्रहपूर्वक निवेदन करते हैं कि उस पक्षको 'उपचार' पदका अर्थ कल्पनारोपित लिखना छोड़ देना चाहिए।

५ :

पाँचवें प्रश्नका समाधान यह है कि वर्तमान जिनागममें निश्चयनय और व्यवहारनयकी प्ररूपणा जिस रूपमें की गई है वह जिनवाणी ही तो है। यह जिनदेवने ही तो कहा है कि निश्चयको भूतार्थ कहते हैं और व्यवहारको अभूतार्थ कहते हैं। भूतार्थका आश्रय करनेवाले मुनि निर्वाणको प्राप्त होते हैं। अत वे इस कथन के प्रतिपाद्यरूप अर्थको नियमसे जानते हैं। वास्तविक बात यह है कि यदि अपर पक्ष उपचारको कल्पनारोपित कहना छोड़ दे तो केवलज्ञानमें ये सब विषय किस प्रकार प्रतिभासित होते हैं यह आसानीसे समझमें आ जाय, क्योंकि उनके ज्ञानमें जैसे यह भासता है कि घटके निश्चय पट्कारकधर्म मिट्टीमें ही हैं उसी प्रकार यह भी भासता है कि जब जब मिट्टी घट रूपसे परिणमती है तब तब कुम्भकारादिकी अमुक प्रकारकी क्रिया निघममे होती है। वे यह अच्छी तरहसे जानते हैं कि निश्चय पट्कारक धर्म जिसके उसीमें होते हैं, दूसरे द्रव्यमें नहीं होते। किसका किसके साथ अन्वय-व्यतिरेक है इसे हम अल्पज्ञानी तो जान लें और केवलज्ञानी न जान सकें यह कैसे हो सकता है। आकाशकुसुम नहीं है, इसलिए वह उनके ज्ञानका विषय नहीं, पर यदि कोई आकाशकुसुमका विवल्प करता है तो उसे वे अवश्य जानते हैं। अपर पक्ष पिण्डको सत्ताहीन कहता है। किन्तु बात ऐसी नहीं है, क्योंकि सख्यात, असख्यात और अनन्त परमाणुओंकी देशकृत और भावकृत जो प्रत्यासत्ति होती है उसीको जिनागममें सघात या स्कन्ध आदि नामोंसे पुकारा गया है। ऐसी प्रत्यासत्तिका निषेध नहीं। निषेध है उन परमाणुओंकी स्वरूप सत्ताके छोड़नेका। अत इस रूपमें केवलीको स्कन्धका ज्ञान नियमसे होता है इसमें वाधा नहीं। देशकृत और भावकृत प्रत्यासत्तिरूपसे गवैके सौंग नहीं होते, न हो पर गाय-भैंस आदिके तो होते हैं। इसी प्रकार देश-भावकृत प्रत्यासत्तिरूपसे आकाशकुसुम नहीं होता, न हो पर वृक्षोंमें, लताओंमें और गूलोंमें ता होते हैं। जहाँ जिस रूपमें जो होता है वहाँ उस रूपमें कालविशेषणसे

विधि उठे वे बरबन बान्ते हैं। यह कनकजालकी यहिया है। इसी यहियाका निर्देश बनका कर्मकाष्ठम प्रकृति मनुष्योद्धारके सह मयबे' इत्यादि नुस्खें किया गया है।

अपर पक्षमें आपम प्रतिपादित वस्तुव्यवस्थाके विचारके प्रसक्तसे प्रबचनसार पाया ८७ देनेके बाद 'आत्मी लख्खु बन्धन' बाबा और उसकी आचार्य समुत्पन्न टोका अवस्थित की है।

अपर पक्षमें इस टीकाका अग रूपमें वर्ण किया है। यतमें हम नहीं जानें। यहाँ तो मग्न टीकाके आचारसे विचार करना है।

अपर पक्ष इसके अन्तमें लिखता है कि 'उक्त पायाकी यह टीका पीन तथा पुस्तककी बन्धनमयी एवं हृद्युकाविकल्प स्वरूपकी वास्तविकताका उद्घोष कर रही है।

यह तो प्रत्येक समझदार अनुभव करेगा कि टीकामें गमविधाय किन्ने बिना सामान्यसे निर्देश किया गया है। यहाँ तो या शब्दे अधिक पर्यायोंको एक कहा गया है। इससे यदि कोई यह समझे कि उन शब्दोंकी स्वकथयताका त्याग होकर यह मनुष्याविकल्प या हृद्युकाविकल्प परिचाय उत्पन्न हुआ है तो यह बात नहीं है। यदि अपर पक्ष उसी प्रबचनसारकी बाबा ईश्वरी आचार्य समुत्पन्न टोका पर बुद्धिपूत कर लेता तो यह बचन किस व्यपेक्षासे किया गया है यह स्पष्ट हो जाता। वहाँ लिखा है—

स्वकथनमूतस्वकथास्तित्वविरहितस्वैकस्वावस्थ स्वकथनमूतस्वकथास्तित्वविरहित एवात्मस्मिन्-
कर्म विधिहृद्युकाविकल्प सम्माविकल्पकापोम्बोम्बेकथन्यात्मका वर्णाच। स त्वत्तु पुस्तकस्थ पुस्तकान्तर इव
बीचस्थ पुस्तकके अस्वात्मविरिधिविरुद्धता समुपवाचमात्र सम्माव्यव एव। उपपन्नस्वैकविद्या वर्णाच। अनेक-
ग्रन्थसंयोगात्सर्वैव कथकलीचनविरिधिरुद्धतास्वैकस्वकथनमूतस्वकथास्तित्वविरहित एवात्ममात्रमात्र।

स्वकथनमूत स्वकथास्तित्वसे निरिचित एक शब्दका स्वकथनमूत स्वकथास्तित्वसे ही निरिचित दूसरे शब्दमें विधि (विश्व-भावप्रत्यावृत्ति) रूपसे उत्पन्न होता हुआ कर्म (भाव) अनेक शब्दात्मक पर्याय है। यह निबन्धने बीछे एक पुस्तककी दूसरे पुस्तकमें उत्पन्न होती हुई देखी जाती है। बीछे ही बीचकी पुस्तकमें संस्वान-
नादि विधिहृद्युकाविकल्प उत्पन्न होती हुई अनुभवमें आती ही है। और ऐसी पर्याय निबन्धने बन जाती है, क्योंकि जो केवल बीचकी व्यतिरेकभाव है ऐसी वास्तविक एक शब्दपर्यायका अनेक शब्दोंके समोदकमें भीतर अन्-
भाषन होता है।

इससे स्पष्ट है धनीय कनकजाल की बीचकी पर्याय बीचमें होती है और पुस्तककी पर्याय पुस्तकमें होती है। वहाँ समोद कनकजाल की कनकजालविकल्प परिचाय होता है वह पुस्तकका ही होता है, बीचका नहीं। और इसी प्रकार ज्ञान-वर्धनाविकल्प को परिचाय होता है वह बीचका ही होता है, पुस्तकका नहीं। कनकजालविकल्प और ज्ञान-वर्धनाविकल्प से दो परिचाय एक कालमें एक धाम होते हुए स्वकथन प्रतीतिप्राप्त होते हैं। ऐसी अवस्थामें बन्धनमें अनेक शब्दोंकी पर्यायकी बन्धनमें एक कहा उचित नहीं है। व्यवहारमते ही वे एक नहीं हैं। स्वकथाविकल्प विषयमें तथा हृद्युकाविकल्प विषयमें भी इसी भावसे विचार कर लेना चाहिए।

पंचास्तिकाय पाया ७४ में जो स्वरूप आदिका निर्देश किया है जो कथन विचार की प्रकृत भावसे कर लेना चाहिए। स्तोत्राविकल्प पृ ४४ में निबन्धन और व्यवहारमते इसकी अपेक्षा कथन अनु और स्वरूप इन दोनोंको स्वीकार किया गया है, जो इससे जो पूर्वोक्त वर्णका ही समर्थन होता है।

उत्पन्नमूत अ १ के 'भेद-संवातेम्य उत्पन्नमते' (पृ १९) इस नुस्खे वेध-भावप्रत्यावृत्ति रूप परि भाषको संवात और इसके अर्थ होनेको 'जैव' कहा गया है। अष्टवहनी पृ २२१ इतर भी यही मत

व्यक्त किया गया है। जय अनन्तानन्त परमाणु देश-भावप्रत्यासत्तिपनेको प्राप्त होते हैं तब उनमें स्कन्ध व्यवहार बन कर धारण आकर्षण आदि क्रियाओंकी भी उत्पत्ति हो जाती है। इससे स्कन्ध क्या यस्तु है यह भी स्पष्ट हो जाता है और परमाणुओंकी स्वरूपसत्ता भी बनी रहती है। अगर पक्ष स्कन्ध या बन्ध वास्तविक है यह तो लिखता है पर उनका स्वरूप क्या है यह स्पष्ट नहीं करना चाहता।

सर्वायसिद्धि २-७ का वचन व्यवहारनयका वयतव्य है। उसमें किस रूपमें एकत्व स्वीकार किया गया है इसके लिए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ ४३० के इस वचन पर दृष्टिपात कीजिये—

जीव-कर्मणोर्यन्ध कथमिति चेत् ? परस्पर प्रदेशानुप्रवेशान्न त्वेकत्वपरिणामात्तयोरेकद्रव्यानुपपत्तेः ।

शंका—जीव और पुद्गलका बन्ध कैसे है ?

समाधान—परस्पर प्रदेशोंके अनुप्रवेशसे उनका बन्ध है, एकत्व परिणामसे नहीं, क्योंकि वे दोनों एक द्रव्य नहीं हैं।

अपर पक्षने यहाँ इन स्कन्ध आदि और मनुष्यादि पर्यायोंकी उत्पत्ति मिश्रणसे बतलाई है। यदि वह मिश्रण शब्दका स्पष्टीकरण कर देता तो वह पक्ष क्या कहना चाहता है यह समझमें आ जाता। अगर पक्षने मूल द्रव्यके स्वकाल और स्वभाव इन दोनोंको अनित्याश माना है इसका हमें आश्चर्य है। स्वकाल तो व्यक्ति-रैकरूप होनेसे अनित्य होता है इसमें सन्देह नहीं, पर स्वभाव तो अन्वयो होता है, वह अनित्य कैसे होता है यह वही जाने। माना स्वकाल अनित्य होता है पर प्रत्येक द्रव्यकी पर्याय उसकी उसीमें तो होगी। वह अनित्य है, इसलिए वह स्वरूपचतुष्टयसे बाहर नहीं की जा सकती। जैसे प्रत्येक द्रव्यका स्वरूप चतुष्टय भुक्त अवस्थामें बना रहता है वैसे वह सयोग अवस्थामें भी बना रहता है। सयोग अवस्थामें विभाव पर्यायका होना और भुक्त अवस्थामें स्वभाव पर्यायका होना यह अन्य बात है। परमाणुओंका स्वरूपास्तित्व बना रहकर भी देश-भावप्रत्यासत्तिविशेषके कारण स्कन्धव्यवहार होता है तथा सूक्ष्मता, स्थूलता, दृश्यता या अदृश्यता बन जाती है। इसीको अगर पक्ष पुद्गलमें परिवर्तित स्वरूपास्तित्वको लिये हुए स्कन्धपरिणति कह रहा है।

जैनदर्शन नैयायिक दर्शनके समान सयोगको गुण नहीं मानता इसे अगर पक्षने स्वीकार कर लिया इसको हमें प्रसन्नता है। किन्तु अगर पक्षने जो सयोगको दो द्रव्योंका बन्धात्मक परिणमन बतलाया सो विवाद तो इसीमें है कि वह क्या है ? अगर पक्ष 'यह तो लिखता है कि वह सत्य है, वास्तविक है। उसे नहीं मानोगे तो यह आपत्ति आवेगी, वह आपत्ति आवेगी आदि, पर वह है क्या ? यह नहीं लिखता। कल्पनारोपित आदि कुछ शब्द चुन रखे हैं, इसलिए घूम फिर कर उन शब्दोंका प्रयोग कर देना तथा व्यवहारनयके वक्तव्य-को उपस्थितकर उसे परमार्थभूत ठहरानेका उपक्रम करना यह कोई वस्तुशिक्षिका प्रकार नहीं है। अस्तु, जैन दर्शनने बन्धको तथा स्कन्ध आदिको किस रूपमें स्वीकार किया है इसका हमने आगम प्रमाणके साथ स्पष्ट निर्देश किया है। हमें विश्वास है कि अगर पक्ष उसे स्वीकार कर इस विवादको समाप्त कर देगा।

प्रथम दौर

१

अध्या ११

परिममनके स्वग्रन्थय और स्वपरग्रन्थय दो भेद हैं, उनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

समाधान १

सब इन्कोकी स्वभावपर्यायें स्वग्रन्थय होती हैं। तथा बीब और पुस्तककी विभावपर्यायें स्व-परग्रन्थय होती हैं। वही स्वग्रन्थय पर द्वारा उद्यो इन्कोकी उपादान पक्षित हो गई हैं और स्व-परग्रन्थय पर द्वारा विविधित इन्कोकी उपादान पक्षितके साथ सब सब पर्यायके कर्मा और करकल्प निमित्तोका ग्रहण किया गया है। इस बुद्धिसे स्वभावपर्याय और विभावपर्यायके कारणोका विवेक करते हुए प्रत्यक्षतः पाया ११ की टीकामें कहा भी है—

छात्रवि द्विविधः—स्वभावपर्यायी विभावपर्यायकः। तत्र स्वभावपर्यायो नाम समस्तब्रह्मात्मग्रन्थीब्रह्मीबाणुसकपुण्यद्वारेण प्रविष्टमस्तुहीत्यमन्त्रवद्व्यवपठितबुद्धि-शक्तिमत्त्वात्प्राप्तबुद्धिः। विभावपर्यायी नाम कर्माधीना उपादाधीना वा स्व-परग्रन्थयप्रवक्तव्यवर्द्धोच्छ्रयव्यवपठितव्यवपठितस्वभावविशेषोवाये-कत्वापधिः।

वह भी दो प्रकार है—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। जसमें समस्त इन्कोकी अपने-अपने अनुसार-अनुसूचद्वारा प्रतिधमय प्रवृत्त होनेवाको वद्व्यवपठित बुद्धि-बुद्धिकल्प अनेकत्वकी अनुभूति स्वभावपर्याय है। तथा कर्माधिक या उपादाधिक स्व-करके कारण प्रवर्तमान पूर्वोत्तर व्यवस्थामें होनेवाके छान्दस्यके कारण देखनेमें आनेवाके स्वभावविशेषकल्प अनेकत्वकी अन्तर्नि विभावपर्याय है।

वही इतना विवेक वाक्या चाहिये कि विद्वत्प्रकार स्वपरग्रन्थय पर्यायोकी उत्पत्तिमें काकावि इन्कोकी विविधित पर्यायें यथायोग्य आत्मय निमित्त होती हैं उन्ही प्रकार स्वग्रन्थयपर्यायोकी उत्पत्तिमें काकावि इन्कोकी विविधित पर्यायें यथायोग्य बाह्यय निमित्त होती हैं। वस्तु जतकी दोनों स्वकोपर कर्मकी अविना होनेसे वही जगकी परिवचना वही की गई है। वही स्वग्रन्थय और स्व-परग्रन्थय इन दोनोंमें भेद है।

द्वितीय दौर

२

शका ११

प्रश्न यह था—

परिणमनके स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय दो भेद हैं, उनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

प्रतिशंका २

आपने इस प्रश्नका जो उत्तर दिया है उसमें आपने लिखा है कि 'सभी द्रव्योंकी स्वभावपर्यायें स्व-प्रत्यय होती हैं तथा जीव और पुद्गलकी विभावपर्यायें स्वपरप्रत्यय होती हैं।'।

इस कथनके विषयमें हमारा केवल इतना ही कहना है कि यद्यपि वस्तुकी स्वप्रत्यय पर्यायें स्वभावरूप ही होती हैं, परन्तु वस्तुकी सभी स्वभावपर्यायें स्वप्रत्यय नहीं होती हैं। जैसे आपने संपूर्ण द्रव्योंकी अगुरु-लघुगुणद्वारा प्रतिसमय प्रवर्तमान षट्गुण हानि-वृद्धिरूप पर्यायोंकी स्वप्रत्यय पर्यायें स्वीकृत किया है। यह तो ठीक है, परन्तु आकाश द्रव्यकी परपदायविगाहकत्व गुणकी अवगाह्यमान परपदार्थोंके निमित्तसे होनेवाली पर्यायें, घर्मद्रव्यकी गतिपरिणत जीवों तथा पुद्गलोंके निमित्तसे होनेवाली गतिहेतुकत्व गुणकी पर्यायें, अधर्म द्रव्यकी स्थितिपरिणत जीवों और पुद्गलोंके निमित्तसे होनेवाली स्थितिहेतुकत्व गुणकी पर्यायें, कालद्रव्यकी वृत्तिविशिष्ट संपूर्ण द्रव्योंके निमित्तसे होनेवाली वर्तनागुणकी पर्यायें, मुक्त जीवकी ज्ञेयभूत पर पदार्थोंके निमित्तसे होनेवाली ज्ञानगुणकी उपयोगाकार परिणमनरूप पर्यायें, कर्म तथा नोकर्मसे वद्ध ससारो जीवोंकी कर्मक्षय तथा कर्मोपशमके होनेपर उत्पन्न होनेवाली क्षायिक और औपक्षयिक पर्यायें तथा ज्ञेयतापन्न अणुरूप तथा स्कन्वरूप पुद्गल द्रव्योंकी जातता आदि विविध पर्यायें—इस प्रकारकी सभी पर्यायें उस उस वस्तुकी स्वाभाविक पर्यायें होते हुए भी स्वपरप्रत्यय ही हुआ करती हैं, स्वप्रत्यय नहीं।

इसी प्रकार जीवोंकी नर-नारकादि पर्यायें तथा पुद्गलोंकी कर्म और जीवशरीरादिरूप पर्यायें विभाव रूप होनेके कारण यद्यपि स्व-परप्रत्यय मानी गई हैं तथापि यहाँ यह भी ध्यान रखना चाहिये कि ऊपरके विवेचनके अनुसार प्रत्येक वस्तुकी बहुतसी स्वाभाविक पर्यायें भी स्वपरप्रत्यय पर्यायोंमें अन्तर्भूत होती हैं।

आगममें भी वस्तुके स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय परिणमनोको स्वीकार किया गया है। यथा—

ज्ञेयपदार्था प्रतिक्षण भङ्गत्रयेण परिणमन्ति तथा ज्ञानमपि परिच्छित्यपेक्षया भङ्गत्रयेण परिणमति।

—प्रवचनसार गाथा १७ जयसेनोया टीका

अर्थ—ज्ञेय पदार्थ प्रतिक्षण उत्पाद, व्यय और घ्नोव्यय भङ्गत्रयसे परिणत होते रहते हैं उसीके अनुसार ज्ञान भी भङ्गत्रयरूपसे परिणत होता रहता है।

इसी प्रकारके प्रमाण जयधवलमें भी पाये जाते हैं।

आगममें जहाँ आकाश, घर्म, अधर्म कालद्रव्योंके स्वरूपका वर्णन किया गया है वहाँ यथायोग्य पर द्रव्योंके प्रति इनके उपकारकी भी चर्चा की गई है। जीवोंकी परपदायज्ञातृत्व और परपदायवक्षित्व आदि

मोहम्मदो एवं राम द्वेभ मोहू आदि परिचरितोकी पचासीसे बी आपस पन्व मरे गये हैं तथा विविध प्रकारके मौलिक विकासके रूपमें पुद्गल परिचरितयाँ तो प्रत्यक्ष ही हमें दिखाई दे रही हैं और बिल्का उपनोव कीर्तमें हो रहा है तथा इस और आप समी करते बके आ रहे हैं ।

इस तरह विचरक संपूर्ण पचासोंमें बचायोष्य होनेवाली पचासोंको उपमुक्त प्रकारसे स्वप्रत्यय स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय और वैचारिक स्वपरप्रत्यय परिचरितनामें ही अन्तर्भूत करना चाहिये ।

आपने अपने उत्तरके अन्तमें स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय परिचरितोंमें अन्तर विद्यमानके विने जो यह बात किन्ही है कि 'चिस प्रकार स्वपरप्रत्यय पर्यायोकी उत्पत्तिमें कालाहि इन्को विचरित पर्याय नाना-बोध आशय निमित्त होती है उसी प्रकार स्वप्रत्यय पर्यायोकी उत्पत्तिमें कालाहि इन्को विचरित पर्यायमें मयानोष्य आशयनिमित्त होती है, परन्तु उनकी दोनों स्वार्तोपर कर्मकी अविवक्षा होनेसे वहाँ उनमें परिचरिता नहीं हो गई है वही स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय इन दोनोंमें भेद है ।

आपकी यह बात विचारणीय है, क्योंकि स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय दोनों परिचरितोंमें केवल आशय-निमित्तोंके कथन करनेकी अविवक्षा और विचका मानका ही भेद नहीं है । आपने भी अपने उत्तरमें स्वभाव पर्याय और विचार पर्यायके कारणोंका निर्देश करते हुए प्रत्यक्षतः बाबा १३ की टीकाका उद्धरण देकर यह स्वीकार किया है कि स्वपरप्रत्यय परिचरितमें स्वेक घाव पर भी कारण होता है । टीकाका व उनके द्वितीय बर्णका उल्लेख आपने उत्तरपर्यायमें है । आपने अपने उत्तरके प्रारम्भमें तो स्पष्टरूपसे स्वपरप्रत्यय परिचरितमें कर्ता और करकर्म निमित्तोंको स्वीकार किया है जो कर्ता और करकर्म निमित्त स्वप्रत्यय परिचरितमें आपकी भी मान्य नहीं है ।

इस तरह स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय परिचरितमें यदि कोई वास्तविक अन्तर है तो यह अन्तर नहीं है कि स्वप्रत्ययपरिचरितमें कर्ता-करकर्म निमित्त कारणोंको नहीं स्वीकार किया गया है जब कि स्वपरप्रत्यय परिचरितमें होनेमें उनकी अविवर्ण्य आवश्यकता रहा करती है ।

विशेष विचारना यह होती है कि जब अस्मात्पचासके अनुसार कार्य-कारणभावकी निर्वचन करते हुए जो प्रकारकी (स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय) पर्यायोका कर्म किया गया है ऐसी कथाने स्वप्रत्यय पर्याय उपादानकी परिचरित होनेसे स्वाधित है, इतकिने घटे स्वप्रत्यय नाम देना समुचित है परन्तु स्वपरप्रत्यय पर्याय को उपादानकी परिचरित होनेके कारण केवल उपादानजन्य भावा भाव तो उसे स्व-परप्रत्यय कहना वर्तनय ही है । वास्तविक दृष्टिसे विचार किया जाय तो उपादानके घाव कारण-कर्म देना कोनसा पचास है जो उपादानकी सम्पुत्तामें बैठकर वह पर्यायका निर्माण करे और उस उल्लेख आचारपर उक्त स्वप्रत्यय पर्यायसे वास्तविक भेद स्थापित हो सके ।

जब कि आपकी भाषणाके अनुसार जो आशय कारण कालाहि पर पचास है और किन्हे आपने स्वप्रत्यय तथा स्वपरप्रत्यय दोनों तरहकी पचासोंमें समानकृत्य कारण माना है ता जब पर्यायोकी उत्पत्तिमें केवल उनकी विवक्षा और अविवक्षा मानते वास्तविक अन्तर कैसे जाना जा सकता है ।

पता पर यह भी एक विचारणीय बात है कि आशयके निर्वाता आशय उक्त योग पर्यायोष्य कारण घेरने पुद्गल-पुद्गल निर्वचन करते हुए केवल कालाहि आशय निमित्तोंकी विवक्षा और अविवक्षावाचते पचास विचरितमें देना मानना उक्त गहरे अन्तके प्रति हमारी अननुपूर्विक कोटक है ।

उपर्युक्त कथनसे यह बात विशदरूपसे स्पष्ट हो जानी है कि कालादि आश्रय निमित्तकारणोंकी विवक्षा और अविवक्षा मात्रसे उल्लिखित पर्यायभेद नहीं बन सकता है, किन्तु निमित्तकारणोंकी द्विविधतासे ही दोनों प्रकारकी पर्यायोका यह आन्तरिक भेद युक्तिसंगत सिद्ध होता है। निमित्त कारणोंकी यह द्विविधतानिमित्तोंकी प्रेरकता और अप्रेरकताके आश्रय है। इस तरह जिस परिणमनमें उपादानके साथ कर्ता-करण आदि प्रेरक निमित्तोंका व्यापार आवश्यक नहीं है उसे स्वप्रत्यय परिणमन कहना चाहिये और जिस परिणमनमें उपादानके साथ कर्ता-करण आदि प्रेरक निमित्तोंका व्यापार आवश्यक हो उसे स्वपरप्रत्यय परिणमन मानना चाहिये।

शका ११

मूल प्रश्न—परिणमनके स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय दो भेद हैं, उनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

प्रतिशका २ का समाधान

प्रवचनसार गाथा ६३ की टीकाका उल्लेख कर हम पिछले समाधानमें यह बता चुके हैं कि पर्यायों दो प्रकारकी होती हैं—(१) स्वभावपर्याय (२) विभावपर्याय।

शुद्ध जीव, परमाणु व धर्म आदि चार द्रव्योंमें अपने २ अनन्त अगुरुलघुगुणों द्वारा प्रतिसमय पटुगुणी हानि-वृद्धिरूप उत्पादव्यय होते हैं, वे स्वभावरूप पर्याय हैं और ससारी जीवोंके ज्ञानमें इन्द्रिय, आलोक, ज्ञानावरण क्षयोपशमादि निमित्तोंकी, तथा पुद्गल स्कवोंमें रूपआदिके निमित्तोंकी अपेक्षासे अपने उपादानके साथ होनेवाली पर्यायों विभावपर्याय हैं।

इन दोनों प्रकारकी पर्यायोंमें काल आदि जो उदासीन निमित्त हैं उनकी विवक्षा न करके प्रतिसमय जो अगुरुलघुकृत पर्याय होती हैं उन्हें स्वप्रत्यय पर्याय कहा है। उदाहरणार्थ-धर्माधिर्मादि द्रव्योंमें काल आदिके साथ-साथमें गतिहेतुत्व—स्थितिहेतुत्व आदि धर्मोंके आश्रयसे जीव और पुद्गलोंमें जो गति-स्थिति आदि पर्याय होती हैं, वे भी अपनी विभिन्नरूप गति स्थिति आदिसे धर्म अधर्म द्रव्योंके पर्याय परिवर्तनमें व्यवहारसे आश्रय निमित्त हैं।

इसी आशयको ध्यानमें-रखकर श्री अकलकदेव तथा पूज्यपाद स्वामीने राजवार्तिक तथा सर्वार्थसिद्धिके अध्याय ५ सूत्र ७ में यह वचन लिखा है—

द्विविध उत्पाद—स्वनिमित्त परप्रत्ययश्च। स्वनिमित्तस्तावत्—अनन्ताना अगुरुलघुगुणाना आगमप्रामाण्यात् अभ्युपगम्यमानाना पटुस्थानपतितया वृद्ध्या-हान्या च प्रवर्तमानाना स्वभावादेया उत्पादो व्ययश्च। परप्रत्ययोऽपि अश्वादेर्गति-स्थिति-अवगाहनहेतुत्वात् क्षणे-क्षणे तेषां भेदात् तद्हेतुत्व अपि भिन्न इति परप्रत्ययापेक्षः उत्पादो विनाशश्च व्यवहियते।

अर्थ—उत्पाद दो प्रकारका है—स्वनिमित्तक और परनिमित्तक। आगम प्रामाण्यसे स्वीकृत अनन्त अगुरुलघुगुणोंमें पटुगुणी हानि-वृद्धिरूपसे प्रवर्तमान उत्पाद-व्यय स्वभावसे होता है वह स्वनिमित्तक उत्पाद-

व्यय है तथा जोड़े आदिनी गति तथा स्थिति और अवधारणहेतुका अवस्थाधामे शब्द धाममें येव होमेसे उन पर्यायोंमें परप्रत्यय उत्पन्न-व्ययका व्यवहार किया जाता है ।

तात्पर्य यह है कि वर्गविह्वल इत्यादि परिवर्तन ही स्वप्रत्यय ही होता है, जो यथावत् है, तथापि अनुपपन्न, पक्षी आदि भिन्न-भिन्न बीजाकी गति आदिनी अवस्था धाम-धाममें येव होमेसे उनमें परप्रत्यय परिवर्तनका जो व्यवहार किया जाता है ।

इसी तरह बीजाकी स्वभाव पर्याय ही स्वप्रत्यय ही है, तथा पुष्पकल्प कर्म-लोककर्मके निमित्तके जो पर्याय होती है वह विभावपर्याय स्वपरप्रत्यय करी जाती है । इसी प्रकार पुष्पकल्प परमाणुकी स्वभावपर्याय स्वप्रत्यय है और स्वकल्प पर्याय विभावपर्याय स्वपरप्रत्यय कहे जाती है ।

एक बात ध्यानमें रखनेकी है कि स्वपरप्रत्ययक पर्यायमें परकी निमित्तताका यह शब्द नहीं है कि जगत्तत्त्वकी तरह निमित्त की वस्तुकायें बैठकर उस पर्यायका निर्माण करता हो । यह व्यवस्था ज्ञानवर्मी नहीं है । इसका कारण यह है कि पर्यायक स्वामित्व इत्यादि हैं, पर पर्याय ही निमित्तमात्र है । ऐसे स्वका पर निमित्तकी मर्यादायें वह बाध्य निमित्त नहीं है, किन्तु पिछे निमित्त है यही ज्ञान परमपद है ।

तृतीय दौर

३

अध्या ११

परिणमनके स्वप्रत्यय और स्वपर-प्रत्यय हो मेव हैं कनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

प्रतिपक्ष ३

हम अपनी द्वितीय प्रतिपक्षमें हम बातको विस्तारके साथ स्पष्ट कर चुके हैं कि निरवक धर्ममें पदार्थोंमें यथायोग्य होनेवाले पर्यायोंको स्वप्रत्यय स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय और वैधायिक स्वपरप्रत्यय परिणमनमें ही अन्तर्भूत करता आदिमे ।

आपने जो अपने द्वितीय प्रत्ययमें स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय—ऐसे दो प्रकार के प्रत्यय का किया है कि स्वभावविह्वल इत्यादि पर्यायहेतुस्व-स्थितिहेतुस्व आदि पर्यायोंके आधारके हीव और पुष्पकल्पों की गति स्थिति आदि पर्यायों होती है वे भी अपनी विविधक गति-स्थिति आदिसे वर्ण-वर्ण आदि इत्यादि पर्याय परिवर्तनमें व्यवहारके आधार निर्मित हैं । और आपने राजवर्गिक तथा धर्मोपनिषदके सम्मान ५ तृण ७ का ज्ञान उपनिषद करते हुए वर्ण-वर्ण आदि इत्यादि जो परप्रत्यय परिवर्तन करने इरीकार कर किये हैं ।

आपने द्वारा स्वीकृत इस परप्रत्यय परिवर्तनको हमारे द्वारा स्वीकृत स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय परिवर्तनमें ही अन्तर्भूत करना आदिमे कारण कि वेन तत्त्वविह्वल स्वकी अवस्था र्थिन वेदन परके द्वारा किसी भी

वस्तुके परिणमनको नहीं स्वीकार किया गया है और यही कारण है कि आचार्य कुन्दकुन्दने समयमार गाया ११८ में पुद्गल द्रव्यके कर्मरूपसे परिणमित होनेके मिलमिलेमें तथा गाया १२३ में जीवद्रव्यके क्राधादि रूपसे परिणमित होनेके मिलसिलेमें यह बात स्पष्ट कर दो है कि केवल परप्रत्यय परिणमन नहीं हो सकता है। वे गाथायें निम्न प्रकार हैं—

जीवो परिणामयदे पुग्गलदब्बाणि कम्मभायेण ।

ते सयमपरिणमते कह ण परिणामयदि चेदा ॥११८॥

अर्थ—जीव यदि पुद्गल द्रव्यको कर्मभावसे परिणत कराता है तो उस पुद्गलद्रव्यमें अपनी निजकी परिणत होनेकी योग्यताके अभावमें जीवद्रव्य उसको कैसे (कर्मरूप) परिणत करा सकता है ?

इसी प्रकार—

पुग्गलकम्म कोहो जीव परिणामयदि कोहत्त ।

त सयमपरिणमत्त कह ण परिणामयदि कोहो ॥१२३॥

अर्थ—क्रोधरूप पुद्गल कर्म यदि जीवको क्रोधभावसे परिणत कराता है तो उस जीवमें अपनी निज परिणत होनेकी योग्यताके अभावमें वह पुद्गल कर्मरूप क्रोध उसको कैसे (क्रोधरूप) परिणत करा सकता है ?

आचार्य अमृतचन्द्रने भी उक्त गाथाओंकी व्याख्या करते हुए अपनी आत्मख्याति टीकामें लिखा है—

न तावत्तत्स्वयमपरिणमान परेण परिणामयितु पायैत ।

अर्थ—जिसमें परिणत होनेकी निजी योग्यता नहीं है उसे दूसरा कैसे परिणत करा सकता है ? अर्थात् नहीं करा सकता है ।

यही बात आचार्य अमृतचन्द्रने गाया १२३ की व्याख्या करते हुए उक्त टीकामें भी लिखी है ।

इस प्रकार जीवके ज्ञानगुणके बाह्य पदार्थोंके जाननेरूप उपयोगाकार परिणमनको तथा धर्मादि द्रव्योंके गतिहेतुत्वादि गुणोंके जीवों और पुद्गलोंकी गति आदिके आधार पर होनेवाले परिणमनको स्वभाविक स्व-परप्रत्यय परिणमन ही कहना चाहिये । इन्हें वैभाविक स्वपरप्रत्यय परिणमन इसलिये नहीं कहा जा सकता है कि ये सब परिणमन विभावरूप विकारी परिणमन नहीं हैं । स्वप्रत्यय परिणमन भी इन्हें इसलिये नहीं कहा जा सकता है कि इन परिणमनोंमें एक तो परकी अपेक्षा आगममें स्वीकार की गयी है, दूसरे आगममें जहाँ भी स्वप्रत्यय परिणमनोका कथन मिलता है वहाँ सर्वत्र केवल अगुरुलघुगुणके द्वारा होनेवाली द्रव्यकी पङ्गुणहानि-वृद्धिरूप परिणमनोको ही स्वप्रत्यय परिणमन बतलाया गया है ।

आगे आपने लिखा है कि 'मनुष्य, पशु, पक्षी' आदि भिन्न-भिन्न जीवोंकी गति आदिकी अपेक्षा क्षण-क्षणमें भेद होनेसे उनमें (धर्मादि द्रव्योंमें) परप्रत्यय परिणामका भी व्यवहार किया जाता है ।'

इसके विषयमें हमारा आपसे कहना है कि व्यवहार शब्दका आपने स्थान-स्थान पर उपचार ही अर्थ किया है और उपचारका भी अर्थ कल्पनारोपित किया है । सो ऐसा अर्थ आगममें सर्वत्र नहीं लिया गया है । इसके लिए प्रश्न न० १७ की हमारी प्रतिशका ३ को देखिये, उसमें हम व्यवहार शब्दके विविध अर्थ बतलानेवाले हैं जिनका उपयोग आगममें यथासम्भव और यथावश्यक अर्थमें ही किया गया है । इसलिये यहाँ पर भी राजवार्तिक तथा सर्वार्थसिद्धिके अध्याय ५ सूत्र ७ में धर्मादि द्रव्योंमें होनेवाले परप्रत्यय परिणमनोके प्रसंग-

व्यय है तथा भोजे आदिकी वधि तथा स्थिति और व्यवसायहेतुक व्यवसायाने अन्न धनमें भेद होनेसे उन पदार्थोंमें परप्रत्यय उत्पन्न-व्ययका व्यवहार किया जाता है ।

तात्पर्य यह है कि बर्मादि इन्धनोंमें परिवर्तन तो स्वप्रत्यय ही होता है, जो बर्बाद है, तत्पर्य मनुष्य पक्ष, पक्षी आदि भिन्न-भिन्न बीबीकी वधि आदिकी अपेक्षा अन्न-धनमें भेद होनेसे उनमें परप्रत्यय परिणामका भी व्यवहार किया जाता है ।

इसी तरह बीबकी स्वभाव पर्याय तो स्वप्रत्यय ही है, तथा पुष्पककर्म-लोककर्मके निमित्तसे भी पर्याय होती है वह विभावपर्याय स्वपरप्रत्यय कह्यो जाती है । इसी प्रकार पुष्पक परमाणुकी स्वभावपर्याय स्वप्रत्यय है और स्फुरक पर्याय विभावपर्याय स्वपरप्रत्यय कह्यो जाती है ।

एक बात ध्यानमें रखनेकी है कि स्वपरप्रत्ययक पर्यायमें परकी विनिर्दिष्टताका यह अर्थ नहीं है कि उत्पादनकी तरह निमित्त भी सम्पुर्णतः बैठकर वस्तु पर्यायका निर्माण करता हो । वह व्यवस्था जानकी नहीं है । इसका कारण यह है कि पर्यायका स्वाधित इन्धनों है, पर पदार्थ तो निमित्तमान है । ऐसे स्वकी पर निमित्तकी पर्यायमें वह आधन निमित्त नहीं है, किन्तु विशेष निमित्त है यही जानय परमपक्ष ।



तृतीय क्षौर

३

अध्याय ११

परिणमनके स्वप्रत्यय और स्वपर-प्रत्यय को ये कहें हैं जिनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

प्रतिपक्ष ३

हम अपनी द्वितीय प्रतिपक्षमें इस वाक्यको विस्तारके साथ स्पष्ट कर चुके हैं कि प्रत्ययके सम्पूर्ण पदार्थोंमें बर्बादीय होनवाली पर्यायोंको स्वप्रत्यय स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय और वैधायिक स्वपरप्रत्यय परिणमनों ही अन्तर्भूत करना चाहिये ।

आपने भी अपने द्वितीय प्रत्ययमें स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय—देते को ये स्वीकार करनेके अनन्तर किन्ना है कि बर्मादिभूमि इन्धनोंके वधिहेतुक-स्थितिहेतु आदि बर्माके आधनके जोन और पुष्पककर्मों को वधि स्थिति आदि पर्याय होती है व भी अपनी विविधकर्म वधि-स्थिति आदिसे वर्म-अधर्म आदि इन्धनोंके पर्याय परिवर्तनमें व्यवहारके आधन निमित्त है । और जाने रात्र्यार्थिक तथा वरीयार्थिकके अन्धकार ५ घून् ७ का अन्धकार अनन्तर करते हुए वर्म-अधर्म आदि इन्धनोंमें भी परप्रत्यय परिवर्तन आने स्वीकार कर लिये है ।

आपके हाथ स्वीकृत इस परप्रत्यय परिवर्तनको हमारे हाथ स्वीकृत स्वाभाविक स्वपरप्रत्यय परिवर्तनमें ही अन्तर्भूत करना चाहिये कारण कि जैन सङ्कतिव्यवस्था अपेक्षा रचित वैदिक परके हाथ किसी भी

वस्तुके परिणमनको नहीं स्वीकार किया गया है और यही कारण है कि आचार्य कुन्दकुन्दने समयसार गाथा ११८ में पुद्गल द्रव्यके कर्मरूपसे परिणमित होनेके सिलसिलेमें तथा गाथा १२३ में जीवद्रव्यके क्रोधादि रूपसे परिणमित होनेके सिलसिलेमें यह बात स्पष्ट कर दी है कि केवल परप्रत्यय परिणमन नहीं हो सकता है। वे गाथायें निम्न प्रकार हैं—

जीवो परिणामयदे पुग्गलदब्बाणि कम्ममावेण ।

ते सयमपरिणमते कह णु परिणामयदि चेदा ॥११८॥

अर्थ—जीव यदि पुद्गल द्रव्यको कर्मभावसे परिणत कराता है तो उस पुद्गलद्रव्यमें अपनी निजकी परिणत होनेकी योग्यताके अभावमें जीवद्रव्य उसको कैसे (कर्मरूप) परिणत करा सकता है ?

इसी प्रकार—

पुग्गलकम्म कोहो जीव परिणामयदि कोहत्त ।

ते सयमपरिणमत्तं कह णु परिणामयदि कोहो ॥२२३॥

अर्थ—क्रोधरूप पुद्गल कर्म यदि जीवको, क्रोधभावसे परिणत कराता है तो उस जीवमें अपनी निज परिणत होनेकी योग्यताके अभावमें वह पुद्गल कर्मरूप क्रोध उसको कैसे (क्रोधरूप) परिणत करा सकता है ?

आचार्य अमृतचन्द्रने भी उक्त गाथाओंकी व्याख्या करते हुए अपनी आत्मख्याति टीकामें लिखा है—

न तावत्तत्त्वयमपरिणमान परेण परिणामयितु पायेंत ।

अर्थ—जिसमें परिणत होनेकी निजी योग्यता नहीं है उसे दूसरा कैसे परिणत करा सकता है ? अर्थात् नहीं करा सकता है ।

यही बात आचार्य अमृतचन्द्रने गाथा १२३ की व्याख्या करते हुए उक्त टीकामें भी लिखी है ।

इस प्रकार जीवके ज्ञानगुणके बाह्य पदार्थोंके जाननेरूप उपयोगाकार परिणमनको तथा धर्मादि द्रव्योंके गतिहेतुत्वादि गुणोंके जीवों और पुद्गलोंकी गति आदिके आधार पर होनेवाले परिणमनको स्वाभाविक स्व-परप्रत्यय परिणमन ही कहना चाहिये । इन्हें वैभाविक स्वपरप्रत्यय परिणमन इसलिये नहीं कहा जा सकता है कि ये सब परिणमन विभावरूप विकारी परिणमन नहीं हैं । स्वप्रत्यय परिणमन भी इन्हें इसलिये नहीं कहा जा सकता है कि इन परिणमनोंमें एक तो परकी अपेक्षा आगममें स्वीकार की गयी है, दूसरे आगममें जहाँ भी स्वप्रत्यय परिणमनका कथन मिलता है वहाँ सर्वत्र केवल अगुहलघुगुणके द्वारा होनेवाली द्रव्यकी षड्गुणहानि-वृद्धिरूप परिणमनको ही स्वप्रत्यय परिणमन बतलाया गया है ।

आगे आपने लिखा है कि 'मनुष्य, पशु, पक्षी आदि भिन्न-भिन्न जीवोंकी गति आदिकी अपेक्षा क्षण-क्षणमें भेद होनेसे उनमें (धर्मादि द्रव्योंमें) परप्रत्यय परिणामका भी व्यवहार किया जाता है ।'

इसके विषयमें हमारा आपसे कहना है कि व्यवहार शब्दका आपने स्थान-स्थान पर उपचार ही अर्थ किया है और उपचारका भी अर्थ कल्पनारोपित किया है । सो ऐसा अर्थ आगममें सर्वत्र नहीं लिया गया है । इसके लिए प्रश्न न० १७ की हमारी प्रतिशका ३ को देखिये, उसमें हम व्यवहार शब्दके विविध अर्थ बतलानेवाले हैं जिनका उपयोग आगममें यथासम्भव और यथावश्यक अर्थमें ही किया गया है । इसलिये यहाँ पर भी राजवातिक तथा सर्वाथसिद्धिके अव्याय ५ सूत्र ७ में धर्मादि द्रव्योंमें होनेवाले परप्रत्यय परिणमनोंके प्रसंग-

में जो 'व्यवहिकर' पाठ किया गया है उसका अर्थ उपचारित धर्मों कल्याणोपेक्ष नहीं करना चाहिये कारण कि मनुष्य मनुष्यी अधिको सम्भूत पति आदि निमित्तोंकी सहायतापूर्वक उत्पन्न होनेसे उन परिचमनोंकी बर्गारि इत्यादि सम्भूतता ही मानने योग्य है, अन्यथा यदि बर्गारि इत्यादि पतित्वेयुक्तत्वादि नुन में कूटस्वता या बानेसे छिद्र बर्गारि इत्य उपभूत मनुष्य मनुष्यी आदि की भिन्न-भिन्न पति आदिमें सहायक नहीं हो सकेंगे । दूसरी बात यह है कि बर्गारि इत्यादि होनेवासे परतापेक्ष परिचमनोंकी व्यवहारमात्र कहकर यदि कल्याणोपेक्ष ही माना जायगा तो उद्यमपूर्वक पदाधिकारोंके निमित्तसे होनेवाले ज्ञानके उपयोगाभ्यर परिचमनोंकी भी कल्याणोपेक्ष (सहस्रभूत) ही माननेका प्रयत्न उपस्थित हो जायगा । इसलिये जिस प्रकार ज्ञानके उद्यमपूर्वक परपदाधिकारोंके अपेक्षासे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानके उपयोगाभ्यर परिचमन कल्याणोपेक्ष (सहस्रभूत) नहीं है उसी प्रकार परपदाधिकारोंके उत्पन्न होनेवाले बर्गारि इत्यादि परिचमन भी कल्याणोपेक्ष (सहस्रभूत) नहीं है ।

अन्तमें आये किता है कि स्वपरप्रत्ययक्य पर्यायों परकी निमित्तताका यह अर्थ नहीं है कि उपादानकी तरह निमित्त जो समुत्पादोंमें बँटकर सब पर्यायिक निमित्त करता हो ।

इस विषयमें भी हमारा कहना यह है कि हमने वा स्वपरप्रत्यय परिचमनोंमें उपादानमूल और निमित्त मूल वस्तुओंमें विद्यमान कारणभावकी परस्पर विकसलता रखते हुए भी कार्योत्पत्तिमें दोनोंकी समान अवेद्या रखनेक कारण उपादान और निमित्त दोनों तरहकी वस्तुओंको समानता सम्य द्वारा समान समान वस्तुत्वादा है जो इन 'समुत्पाद' सम्यक प्रयोग इस आशयसे नहीं किया है कि उपादानके समान निमित्तकी भी कारण परिचमन होना चाहिये अथवा उपादानके समान निमित्तकी भी कारण भाव्य बन जाना चाहिये । किन्तु इस आशयसे किया है कि उपादानके स्वपरप्रत्यय परिचमनक्य कार्यको उत्पत्तिमें सहायक कारणक्य निमित्तकी उत्पत्ति ही अवेद्या रहा करती है जिसकी कि कार्यके भाव्यमूल उपादान की रहती है । अर्थात् उपादान और निमित्त दोनों भाव्यकारण और सहकारी कारण—इन दोनोंमें से एककी अवेद्या कर देने पर कार्य (स्वपरप्रत्यय क्य परिचमन) कभी भी उत्पन्न नहीं हो सकता है क्योंकि कार्योत्पत्तिमें जहाँ एक उपादान और निमित्तके समानवत्त्व सम्बन्ध है वहाँ एक वा वही माना जायगा कि उपादानपक्षके अभावमें निमित्त अकिञ्चित्कर बना रहता है और इसी प्रकार उपादान भी निमित्तके सहयोगक बिना कुछ नहीं कर सकता है । इस तरह परस्पर विकसल अन्ते-अन्त इनकी कार्योत्पत्तिप्रकारणता रखते हुए भी कार्योत्पत्तिकी दृष्टिसे दोनों की समान-कर्मके पक्षिपदाकी है, इसलिये उनमें (कार्योत्पत्तिमें) दोनों ही एक दूसरेका मूल ताकनेवाले हैं । इस तरह यह दोनों एक दूसरेके अवेद्या रखकर दो कार्योत्पत्ति कर सकते हैं तो केवल सहायकता होनेके उपादान को कार्योत्पत्तिमें निमित्तकी उपस्थिति उपादानक क्य रहती हो—ऐसा ताकना बनत है । यही कारण है कि इसी सम्यजनन कार्यको उत्पत्ति बहिर्जन और अन्तर्जन अर्थात् निमित्त और उपादान दोनों तरहक कारणोंकी समवत्ताक सहायक हो गयी है और यह भी प्रमाणित किया है कि सम्भवतः इसीसे ऐसा हो कि बहिर्जन तथा अन्तर्जन उद्यम कारणोंकी समवत्ता पर दो कार्यको उत्पत्ति हो सकती है । उनका बनन भिन्न प्रकार है—

उपादानकारणमिदमप्रत्येक कार्येषु च प्रत्ययता स्वभावा ३६ ॥

—सहस्रभूतोऽथ

इसका अर्थ ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है । यही पर प्रत्ययस्वभावा परत इसका निराकरण हो जाय है कि किना एक कार्योत्पत्तिक पक्ष निमित्तता और उपादानता बना हो एक दूसरेक अर्थ है, और

इसका भी निराकरण हो जाता है कि निमित्तता उपादानताके पोछे-पोछे चलनेवाली वस्तु है तथा इसका भी निराकरण हो जाता है कि निमित्तताको उपादानता समुत्पन्न करती है, और यह सिद्ध होता है कि जिस प्रकार अगुरुलघु गुणोंसे वस्तुमें होनेवाले पङ्गुणहानि-वृद्धिरूप परिणमनोंकी स्वप्रत्ययता अर्थात् स्वनिमित्तक कायपना द्रव्यगत स्वभाव है उसी प्रकार वस्तुके जो भी अन्तरग (उपादान) और बहिरग (निमित्त) कारणों के सहयोगसे परिणमन हुआ करते हैं उनमें पायी जानेवाली स्वपरप्रत्ययता अर्थात् स्वपर निमित्तक-कार्यपन भी द्रव्यगत स्वभाव ही है। याने वे परिणमन ही ऐसे हैं या उनका स्वभाव ही ऐसा है कि स्व (उपादान) और पर (निमित्त) का परस्पर सहयोग हुए बिना वे कभी उत्पन्न ही नहीं हो सकते हैं। समयसारकी आचार्य अमृतचन्द्रकृत आत्मव्याप्ति टीकामें निम्नलिखित कलश पद्य पाया जाता है—

न जातु रागादिनिमित्तभावमात्मात्मनो याति यथाकैकान्त ।

तस्मिन्निमित्त परसग एव वस्तुस्वभावोऽयमुदेति तावत् ॥१७५॥

इस पद्यमें पठित 'वस्तुस्वभावः' पद भी इसी अर्थका प्रकाशन कर रहा है कि परके सम्बन्धसे ही आत्मामें रागादि उत्पन्न हो सकते हैं, ऐसा ही वस्तुस्वभाव है।

आप्तपरीक्षामें आचार्य श्री विद्यानन्दीने लिखा है—

सामग्री जनिका कार्यस्य नैक कारणम्, ततस्तदन्वयव्यतिरेकावेव कार्यस्यान्वेषणीयो ।

—वीरसेवामंदिर प्रकाशन पृ० ४४

अर्थ—कार्यकी जनक सामग्री (कारणोंकी समग्रता) होती है, एक कारण कार्यका जनक नहीं होता है, इसलिये 'सम्पूर्ण कारणोंके अन्वय और व्यतिरेकका अन्वेषण करना चाहिये।

यद्यपि यह वाक्य आचार्यने नैयायिककी ओरसे पूर्वपक्षके रूपमें उपस्थित किया है, परन्तु पूर्वपक्षकी समाप्ति पर 'सत्यमेतत्' पद द्वारा इसे स्वीकृत कर लिया है। आगे पृ० ४५ पर लिखा है—

प्रत्येक सामर्थ्यकदेशाना कार्योंत्पत्तौ अन्वयव्यतिरेकनिश्चयस्य प्रेक्षापूर्वकारिणि अन्वेषणात् ।

अर्थ—प्रेक्षापूर्वकारी (बुद्धिपूर्वक कार्य करनेवाले) लोग कार्यकी उत्पत्तिमें संपूर्ण कारणोंके अलग-अलग अन्वय व्यतिरेककी खोज किया करते हैं।

वात भी दरअसल ऐसी है कि यदि लोकमें कोई कार्य गडबडीमें पड़ जाता है तो चतुर जानकार उसके प्रत्येक साधनकी ओर दृष्टि डालता है कि किस साधनकी गडबडीसे यह कार्य गडबड हो गया। पटको बनानेवाला जुलाहा पटनिर्माणके साधनभूत तन्तु, तुरी, वेम, शलाका आदि सभी साधनों पर समानरूपसे दृष्टि रखता है कि सब साधनोंकी स्थिति अच्छी है या नहीं, अथवा यह भी देखता है कि इनमेंसे किसी साधन की कमी तो नहीं है। सर्वसाधारण लोग भी किसी कायके करनेसे पहले उसके कारणों पर यथाबुद्धि दृष्टि डाल लिया करते हैं।

कहाँ तक इस विषयको बढ़ाया जाय, प्रत्येक मनुष्य यहाँ तक कि जो निमित्तकारणको अवास्तविक, उपचरित या काल्पनिक मिद्ध करनेमें लगे हुए हैं वे भी अपने अनुभव और अपनी प्रवृत्तियोंकी ओर भी थोड़ा दृष्टिपात करें तो उन्हें मालूम होगा कि वे निमित्त उपादान दोनोंकी ही समतुला पर बिठलाकर कार्योंत्पत्तिके प्रति अग्रसर होते हैं। वे जानते हैं कि उनका काय निमित्तोंका सहारा लिये बिना नहीं सम्पन्न हो सकता है, इसलिये निमित्तोंको अपनाते हैं, फिर भी उन्हें अवास्तविक या काल्पनिक कहनेसे नहीं चूकते, यह महान् आश्चर्यकी बात है।

निमित्त की उपादानकी हो तरह वास्तविक है। उपादानो है, काव्यनिक या अनुपयोगी नहीं है वह उपकरण वा आरोपित भी नहीं है, इत्यादि आशयक बातों पर प्रश्न १७ में प्रकाश डाला जायगा। देखिये।

नोट—इस विषयमें प्रश्न नं० १६ और १७ देखिये तथा इनके प्रत्येक दोहरा विषय की देखिये।



मगल भयवान् बीरो मगलं गौतमो गभी ।

मयलं हृन्मृदुमात्रं कैवलयोऽस्तु मन्मथम् ॥

प्रश्न ११

मूक प्रश्न ११—परिणामनके स्वप्रत्यय और स्व-परप्रत्यय का भेद है, उनमें वास्तविक अन्तर क्या है ?

प्रतिपक्ष ३ का समाधान

इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें उपादान करते हुए कथनया बना वा कि स्वभावपर्याय और विशदपर्यायके भेदसे पर्याय दो प्रकारकी होती है। स्व-प्रत्यय पर्यायोंका नाम ही स्वभाव पर्याय है और स्व-परप्रत्यय पर्यायोंको ही विशद पर्याय कहते हैं। ताब ही हममेंसे किस हृन्में से दोनों या एक कीय-कीय पर्यायें फिट प्रकार होती हैं इसका स्पष्टीकरण करते हुए समर्थनसे प्रवचनसार बाबा १३ की टीका उपस्थित की गई थी। अन्तमें यह भी कथना दिया गया वा कि विशद प्रकार स्व-परप्रत्यय पर्यायोंकी उत्पत्तिमें काव्यवि हृन्को विशदित पर्यायें यथायोग्य आशयनिमित्त होती हैं उसी प्रकार स्वप्रत्यय पर्यायोंकी उत्पत्तिमें भी कव्यवि हृन्को विशदित पर्यायें यथायोग्य आशयनिमित्त होती हैं। ये उपादान-निमित्त हैं, इसलिये उनकी दोनों स्वभावमें कथनकी अविवक्षा है। यही इस दोनोंमें दोष है ? ऐसा बिबलेका ह्वापत जल्मय यह वा कि 'स्व' प्रत्यय' शब्दमें आया हुआ 'स्व' शब्द अपने उपादानको सूचित करता है और स्व-परप्रत्यय पर्यायें आया हुआ 'स्व' शब्द अपने उपादानको तथा 'पर' शब्द अपने असाधारण (विशेष) निमित्तोंको सूचित करता है।

इतना स्पष्ट निर्देश करनेपर भी प्रतिपक्ष २ ने एक तो ३ प्रकारकी पर्यायोंकी स्थापना करके अनन्त अनुसन्धनु गुणहार हृन्को प्रतिपक्ष प्रवर्तमान पञ्चदश-हृन्-मुद्रिक्य पर्यायें आशय 'स्व प्रत्यय' स्वीकार की पर्य है। इनके होनेमें एकाग्रकर्मसे आशय निरूपण (उपादान) पक्षकी ही स्वीकार किया गया है और व्यवहार (उपचार) पक्षकी विचार्यकति है ही नहीं है। अब कि प्रत्येक निमित्तयका तबतुल्य व्यवहार अभिजा-भावरूपसे होता हो है ऐसा आशयका व्यभिचार है। स्वामी समन्तवक्त्रे वचनामुधार चाहे वह स्वभावकार्य हो और चाहे विशदकाम दोनोंमें बाध और आशयकार उपाधिकी उपबन्धता सभी वन उच्छेदी है जब कर्मोत्पत्तिमें उपादान और व्यवहारद्वेय दोनोंकी आशय व्यभिच स्वीकार की जाये।—देखिये स्वयम्भूतोप-प्रश्न १ ।

दूसरे आगममें सर्वत्र स्वभावपर्यायोको स्व-प्रत्ययरूपसे ही उल्लिखित किया गया है। फिर भी उसका विचार किये बिना प्रतिशका २ में अनन्त अगुरुलघु गुणरूपसे प्रवर्तमान पङ्गुणहानि-वृद्धिरूप पर्यायोके सिवाय अन्य समस्त स्वभावपर्यायोको स्वपरप्रत्यय सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है। तथा इनके अनेक नाम भी गिनाये गये हैं। इस प्रकार प्रतिशका २ में स्वभावपर्यायोको दो भागोमें विभक्त कर दिया गया है, जब कि आगममें स्वभावपर्यायो के उक्त प्रकार से दो भेदोका उल्लेख दृष्टिगाचर नहीं होता। वस्तुतः आगममें जहाँ भी स्वभावपर्यायिका लक्षण निर्देश करते हुए द्रव्योंको अगुरुलघु गुणद्वारा पङ्गुणो हानि-वृद्धिरूप स्वप्रत्यय पर्यायोका उल्लेख आता है वहाँ वह पट्द्रव्यसम्बन्धी सब स्वभावपर्यायोमें घटित होनेवाले सामान्य लक्षणके रूपमें ही उल्लिखित किया गया है।

तोसरे हमने तो प्रथम उत्तरमें इतना ही लिखा था कि 'जो साधारण निमित्त होते हैं उनकी दोनो स्थलो पर कथनकी अविवक्षा होनेसे परिगणना नहीं की जाती।' किन्तु प्रतिशका २ में इस प्रकारकी वाक्य-रचना निबद्ध की गई है जिससे यह ध्वनित हो कि 'हम स्वभावपर्यायोमें साधारण निमित्तोंके कथनकी अविवक्षा और विभावपर्यायोमें साधारण निमित्तोंके कथनकी विवक्षा इतने मात्रसे दोनोमें भेद स्वीकार करते हैं।' यह एक प्रकारसे हमारे ऊपर आरोप है, किन्तु प्रथम उत्तरमें न तो हमारी ओरसे ऐसा लिखा ही गया है और न ऐसी वस्तुस्थिति ही है। प्रथम उत्तरके प्रारम्भमें ही हम यह स्पष्ट कर आये हैं कि 'स्वभावपर्यायोमें स्वप्रत्यय पदद्वारा उसी द्रव्यकी उपादान शक्ति ली गई है और विभाव पर्यायोमें स्व परप्रत्यय पदद्वारा विविध द्रव्यकी उपादान शक्तिके साथ उस-उस पर्यायके कर्ता और करण निमित्तोंको भी स्वीकार किया गया है।' स्पष्ट है कि प्रतिशका २ अनेक ऐसे मन्तव्योंसे ओत-प्रोत है जिनका आगमसे समर्थन नहीं होता।

दूसरे उत्तरमें हमने उन्ही तथ्यों पर पुनः प्रकाश डाला है जिनका सम्यक् प्रकारसे निर्देश प्रथम उत्तरके समय कर आये हैं। इसमें तत्त्वार्थवातिक और सर्वायसिद्धि अ० ५ सू० ७ का टीकावचन इसलिए उद्धृत किया गया था ताकि अपर पक्षकी समझमें यह बात भलीभाँति आ जाए कि स्वभावपर्यायों इसलिए ही स्वप्रत्यय स्वीकार की गई हैं, क्योंकि उनकी उत्पत्तिमें विभावके हेतुभूत बाह्य निमित्तोंका सवथा अभाव है। उनमें भी यद्यपि आश्रय निमित्तोंका निषेध नहीं है। राजवातिक और सर्वायसिद्धिके उक्त उल्लेखमें 'पर' शब्दका प्रयोग इसी अर्थमें किया गया है। किन्तु दूसरे पक्षने इस उल्लेखको अपने मन्तव्यकी पुष्टिमें समझकर उससे यह अभिप्राय फलित करनेकी चेष्टा की है कि स्वभाव पर्यायों भी विभाव पर्यायोके समान स्व-परप्रत्यय होती हैं। हालाँकि अपर पक्षने प्रतिशका २ के अन्तमें यह लिखकर कि 'इस तरह जिस परिणमनमें उपादानके साथ कर्ता-करण आदि प्रेरक निमित्तोंका व्यापार आवश्यक नहीं है उसे स्वप्रत्यय परिणमन कहना चाहिए।' स्वभावपर्यायोको स्वप्रत्यय भी स्वीकार कर लिया है जो आगमको दृष्टिसे हमें तो इष्ट है ही, अपर पक्षको भी स्वीकृत होना चाहिए।

इस प्रकार मूल प्रश्न, उसका उत्तर, प्रतिशका २ और उसका उत्तर इन सबका यह सिद्धान्तलोकन है। आगे प्रतिशका ३ के आधारसे विचार करते हैं—

१ पर्यायों दो ही प्रकारकी होती हैं

प्रतिशका ३ में हमारे द्वारा पूर्वमें उद्धृत तत्त्वार्थवातिक और सर्वायसिद्धि अध्याय ५ सूत्र ७ के वचनका उल्लेखकर यह बतलानेका प्रयत्न किया गया है कि हमने भी स्वभाव पर्यायोको परप्रत्यय स्वीकार कर लिया है और इस प्रकार अपनी पुरानी मान्यताकी पुष्टि करते हुए लिखा है कि 'विश्वके सभी पदार्थोंमें

अइसयमादसमुत्थ विसयावीद अणोवममणत् ।

अव्युच्छिण्ण च सुह सुद्धुवओगप्पसिद्धान् ॥१३॥

शुद्धोपयोगसे निष्पन्न हुए आत्माओका सुख अतिशय, आत्मोत्पन्न, विषयातीत, अनुपम, अनन्त और अविच्छिन्न है ॥१३॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

आससारापूर्वपरमाद्भुताह्लादरूपत्वादात्मानमेवाध्रिय प्रवृत्तत्वात्पराश्रयनिरपेक्षत्वादत्यन्तविलक्षणत्वा-
त्समस्तायतिनिरपायित्वान्नैरन्तर्यप्रवर्तमानत्वाच्चातिशयवदात्मसमुत्थ विषयातीतमनौपम्यमनन्तमव्युच्छिन्न
शुद्धोपयोगिनि पन्नाना सुखमतस्तत्सर्वथा प्रार्थनीयम् ॥१३॥

(१) अनादि ससारसे जो पहले कभी अनुभवमे नहीं आया ऐसे अपूर्व परम अद्भुत आह्लादरूप होने से अतिशय, (२) आत्माका ही आश्रय लेकर प्रवर्तमान होनेसे आत्मोत्पन्न, (३) पराश्रयसे निरपेक्ष होनेसे विषयातीत, (४) अत्यन्त विलक्षण होनेसे अनुपम, (५) समस्त आगामो कालमें कभी भी नाशको प्राप्त न होनेसे अनन्त और (६) बिना ही अन्तरके प्रवर्तमान होनेसे अविच्छिन्न सुख शुद्धोपयोगसे निष्पन्न हुए आत्माओंके होता है, इसलिए वह सर्वथा प्रार्थनीय है ॥१३॥

यहाँ गायामें उक्त सुखको 'आदसमुत्थ' कहा है जिसका तात्पर्य आत्मासे उत्पन्न अर्थात् 'स्वप्रत्यय' ही होता है, 'स्व पर-प्रत्यय' नहीं । इस पदकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं —'आत्मानमेवाध्रिय प्रवृत्तत्वात् ।' इसका अर्थ है 'आत्माका ही आश्रय लेकर प्रवर्तमान होनेसे ।' इससे स्पष्ट विदित होता है कि प्रत्येक द्रव्यकी जो स्वभाव पर्याय होती है, आगममें उसे स्वप्रत्यय ही कहा है । वह स्वप्रत्यय ही क्यों है इसका खुलासा आचार्य अमृतचन्द्रके 'पराश्रयनिरपेक्षत्वात्' इस वचनसे हो जाता है । इस प्रकार निश्चित होता है कि जिस पर्यायकी उत्पत्तिमे पराश्रय निरपेक्षता हो और स्वयं अपने आश्रयसे उत्पन्न हुई हो वह स्वप्रत्यय होनेसे स्वभाव पर्याय है । स्वभाव पर्यायका आगममें इससे भिन्न कोई दूसरा लक्षण या दूसरा नाम दृष्टिगोचर नहीं होता । उदाहरणके लिए पद्मनन्दि पञ्चविंशतिकाके धर्मोपदेश प्रकरणके इस श्लोक पर दृष्टिपात कीजिए—

सतताभ्यस्तभोगानामप्यसत्सुखमात्मजम् ।

अप्यपूर्वसदित्यास्था चित्ते यस्य स तत्त्वचित् ॥१५०॥

इस पर दृष्टिपात करनेसे विदित होता है कि इसमें जिस अपूर्व सुखका निर्देश है उसे आत्मज-आत्मोत्थ ही बतलाया गया है ।

कविवर राजमल्लजी इसी तथ्यकी पुष्टि करते हुए अध्यात्मकमलमार्तण्डमें लिखते हैं कि जो पयायें द्रव्यान्तरनिरपेक्ष होती हैं वे स्वभावागुणपर्याय हैं । वह वचन इस प्रकार है—

धर्मद्वारेण हि ये भावा धर्मांशात्मका [हि] द्रव्यस्य ।

द्रव्यान्तरनिरपेक्षास्ते पर्याया स्वभावगुणतत्त्ववः ॥१४॥

आत्मोत्थ और स्वप्रत्यय पदका अर्थ एक ही है यह हम पूर्वमें ही लिख आये हैं । इस तथ्यको और भी विशदरूपमें समझनेके लिए पञ्चास्तिकाय गायी २९ की आचार्य अमृतचन्द्रकृत टीकाके इस वचन पर भी दृष्टिपात कीजिए—

स्वप्रत्ययमसूतसम्बद्धमन्त्रावापमवर्णं सुकममुमचति च ।

तत्पार्ष्णादिक म १ मू २ में अदीपतमध्वस्तवर्गो उत्पत्तिमें सम्पन्न प्रकृति निमित्त है इन बातको ध्यानमें रखकर प्रत्यक्षकृति यह प्रश्न किया है कि सम्पन्न प्रकृतिका भी मोक्षका कारण बहना चाहिये । इसका अन्तिम समाधान करते हुए यदुक्तप्रकरण लिखते हैं—

आत्मेव स्वप्रत्यया दधनपपचिन्तोत्पत्ते इति तत्त्वेन माध्वकृतार्थं पुनरुक्तम् ।

इस उद्घरणम भी सम्पन्नकी उत्पत्ति स्वयं आत्मपपचिन्ते वक्ष्ये ही होती है यह स्पष्ट किया गया है जो प्रत्यक्ष वर्णके समर्थनके लिए पर्याप्त है ।

इस प्रकार उक्त भागव प्रमाणांक वक्ष्ये यह स्पष्ट ज्ञप्त हो जाता है कि जिस प्रकार विभाव पर्याप्तकी उत्पत्तिमें कर्मादि इन्द्रियों पर्याप्तकृते निमित्तता होनेपर भी सर्वसाधारण निमित्त होनेसे प्रत्येक विभाव पर्याप्तकी उत्पत्तिमें निमित्तकृते इनका उल्लेख नहीं किया जाता उसी प्रकार स्वभाव पर्याप्तकी उत्पत्तिमें कर्मादि इन्द्रियों पर्याप्तकृते निमित्तता होनेपर भी सबसाधारण निमित्त होनेसे प्रत्येक स्वभाव पर्याप्तकी उत्पत्तिमें निमित्तकृते इनका उल्लेख नहीं किया जाता । यही कारण है कि आश्रयमें सभी स्वभाव पर्याप्तों स्व प्रत्यय हो निश्चिन्त की गई हैं । वस्तुतः स्वभाव पर्याप्त और विभाव पर्याप्त इनके विभाजनका मुख्य हेतु यह है जिसका निर्देश हम प्रवचनकार बाबा २६ और उसकी पूर्णोक्त टीकामें कर बल्य है । बाध्य यह है कि जो पर्याप्तों परानिरपेक्ष अपने स्वभावका ही आश्रय लेकर उत्पन्न होती हैं वे स्वभाव पर्याप्तों हैं और जो पर्याप्तों अपने उत्पत्तिके कारणमें उत्पन्न होनेवालों पर इन्द्र की पर्याप्तोंको (निमित्तोक्त्य) कर्ता या कारण निमित्त करके उत्पन्न होती हैं वे विभाव पर्याप्तों हैं । स्वभाव पर्याप्तोंको स्वप्रत्यय और विभाव पर्याप्तोंको स्व-परप्रत्यय कहनेका वही मुख्य कारण है ।

यही इतना विशेष बात केना चाहिये कि विभाव पर्याप्तोंमें जो विशेष निमित्त होते हैं उन्हें कर्ता निमित्त करके निमित्त या प्रेरकनिमित्त कहनेका कारण यह नहीं है कि वे वस्तुतः काल इन्द्रमें पर्याप्तोंमें उत्पन्न करते हैं । यदि वे काल इन्द्रकी पर्याप्तोंको वस्तुतः उत्पन्न करें तो वे इन्द्रोंमें या तो एकताका प्रबंध अवस्थित हो जायगा या फिर एक इन्द्रमें दो किराणियोंका कर्तृत्व स्वीकार करना पड़ेगा जो विनाशघने विषय है । अतएव परब्रह्ममें निमित्तको विवसायक कर्ता आदिका व्यवहार उपचरित ही जायगा चाहिये । इस प्रकार स्वभावपर्याप्तों स्वप्रत्यय कर्ता कहना ही इतना सहीकरण करते हुए विभाव पर्याप्तों स्वपरप्रत्यय कर्ता कही गई हैं इसका भी प्रकरण समस्त सहीकरण हो जानेपर उक्त प्रकारसे पर्याप्तों को ही उत्तर की है यह स्पष्ट होता है ।

२. पर्याप्तोंकी विविधताका विशेष लुकाघा

इस प्रकार स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय पर्याप्तों को ही प्रकारकी है ऐसा विचार हो जानेपर प्रकृतमें इस बातका विचार करना है कि क्या इन्द्रोंकी कुछ पर्याप्त ऐसी भी हैं जिनमें कर्मादि को निमित्तकृते नहीं स्वीकार किया गया है, क्योंकि अगर पक्षका कहना है कि 'अमुकपुण्यके द्वारा होनेवाली इन्द्रकी परब्रह्महासि-भूदिकरण परिकल्पनाकी ही स्वप्रत्यय परिणमन अवकाशता गया है' इसलिए यह प्रश्न विचारनीय हो जाता है । आगे इसका विचार करते हैं—

१. अगन्तर पूर्व कथेक आश्रय प्रमाण लेकर हम यह तो ज्ञात ही करते हैं कि स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय पर्याप्तों को ही प्रकारकी होती है । यथाही नीच और पुनःकल्पनोंमें चित्तमें विभाव (आश्रय) बाध है वे सब

स्व-परप्रत्यय पर्यायें हैं और शेष स्वप्रत्यय पर्यायें परिगणित की गई हैं । किन्तु ये जितनी भी पर्यायें होती हैं उन सबमें काल द्रव्य आश्रयहेतु है । तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सूत्र २२ में लिखा है—

वर्तनाद्युपकारलिंग काल । २३ । उक्ता वर्तनादयः उपकारा यस्यार्थस्य लिंग स काल ।

वर्तनादि उपकार जिसका लिंग है वह काल है । २३ । कहे गये वर्तनादि उपकार जिस अर्थके लिंग है वह काल है ।

इससे विदित होता है कि प्रत्येक द्रव्यकी जितनी भी पर्यायें होती हैं उन सबका सामान्य वाह्य हेतु काल है ।

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए हरिवंशपुराण सर्ग ६ में कहा है—

निमित्तमान्तर तत्र योग्यता वस्तुनि स्थिता ।

वहिरिन्ध्रयकालस्तु निश्चितस्तत्त्वदर्शिभि ॥ ७॥

इन परिणामादिरूप पर्यायोमें अन्तरग हेतु वस्तुमें स्थित योग्यता है और वहिरग हेतु काल है ऐसा तत्त्वदर्शियोने निश्चित किया है ॥७॥

इमसे स्पष्ट विदित होता है कि आगममें जहाँ भी अगुरुलघुगुणनिमित्तक पङ्गुणहानि-वृद्धि-रूप पर्यायें निर्दिष्ट की गई हैं वहाँ मात्र अन्तरग हेतुका ज्ञान करानेके लिए ही वैसा निर्देश किया गया है । उसका यह अभिप्राय नहीं है कि उनका वहिरग हेतु निश्चय काल भी नहीं है ।

जहाँ विभावकी निमित्तभूत वहिरग सामग्री नहीं होती वहाँ वहिरग हेतुरूपसे कालको नियमसे स्वीकार किया गया है ऐसा आगमका अभिप्राय है । किन्तु स्वभावपर्यायोमें उसके कथनकी अविवक्षा रहती है इतना अवश्य है ।

२. आकाशका अवगाहहेतुत्व यह सामान्य गुण है । विचार यह करना है कि आकाशमें उत्पाद-व्यय कैसे घटित होता है ? तत्त्वाथवातिक अ० ५ सूत्र १८ में इसका विचार किया गया है । वहाँ बतलाया है—

द्रव्यार्थिकगुणभावे पर्यायार्थिकप्राधान्यात् स्वप्रत्ययागुरुलघुगुणवृद्धि-हानिविकल्पापेक्षया अवगाहक-जीव-पुद्गलपरप्रत्ययावगाहभेदविवक्षया च आकाशस्य जातत्वोपपत्ते ।

द्रव्यार्थिक नयके गौण करनेपर पर्यायार्थिक नयकी प्रधानतावश स्वप्रत्यय अगुरुलघुगुणवृद्धि-हानिरूप भेदकी विवक्षासे और जीव-पुद्गल परप्रत्यय अवगाह भेदकी विवक्षासे आकाशका उत्पाद बन जाता है ।

यह ऐसा प्रमाण है जो इस बातका साक्षी है कि ऐसा एक भी कार्य नहीं है जिसमें उभयनिमित्तताका निर्देश नहीं किया गया हो । यहाँ अवगाहभेदसे आकाशका उत्पाद बतलाते हुए उसे अगुरुलघुगुणनिमित्तक स्वप्रत्यय बतलाकर भी परप्रत्यय कैसे घटित होता है यह सिद्ध किया गया है ।

३ इसी प्रकार तत्त्वार्थवातिक अ० १ सूत्र २९ में इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए लिखा है—

एव धर्मास्तिकायादिष्वपि अमूर्तत्वाचेतनत्वासंख्येयप्रदेशत्वगतिकारणस्वभावास्तित्वादयोऽनन्तभेदा-गुरुलघुगुणहानिवृद्धिविकारैः स्वप्रत्ययैः परप्रत्ययैश्च गतिकारणत्वविशेषादिभिः अविरोधिनः परस्पर-विरोधिनश्च विज्ञेया ।

इसी प्रकार धर्मास्तिकायादिकमें भी स्वप्रत्यय अनन्त अगुरुलघु गुण हानि-वृद्धि विकारोके द्वारा और परप्रत्यय गतिकारणत्वविशेषादिके द्वारा अमूर्तत्व, अचेतनत्व, असंख्येयप्रदेशत्व, गतिकारणस्वभाव और अस्तित्व आदिक अवरोधी और परस्पर विरोधी धर्म जान लेने चाहिए ।

स्वभावप्रथममूलाध्यायमन्वावाधमन्वा सुखमनुभवति ॥

तत्त्वार्थवातिक ॥ १ सू ९ में अथोपलब्धसम्पत्तये उत्पत्तिर्मे सम्पत्तयः प्रकृति निमित्त ॥ इस वाक्यको व्यापक रखकर प्रस्तुतपक्षि यह प्रश्न किया है कि सम्पत्तयः प्रकृतिको भी मोक्षका कारण कहना चाहिए । इसका जण्डिम समाधान करते हुए बट्टाकलङ्केश लिखते हैं—

आत्मेव स्वतन्त्रत्वा द्वावपपयिभोत्वयते इति तत्त्वैव मोक्षकारणत्वं युक्तम् ।

इस उद्धरणमें भी सम्पत्तयकी उत्पत्ति स्वयं आत्मप्रकृतिके बन्धने ही होती है यह स्पष्ट किया गया है जो तत्त्व बन्धने समयवकै जिए पर्याप्त है ।

इस प्रकार उक्त आत्म प्रमाथोके बन्धने यह स्पष्ट बात हो जाती है कि किस प्रकार विभाव पर्यायोकी उत्पत्तिमें काकादि इन्धोकी पर्यायकपक्षे निमित्तता होनेपर भी सर्वसाधारण निमित्त होनेसे प्रत्येक विभाव पर्यायको उत्पत्तिमें निमित्तकत्वे उक्तका चल्केब नहीं किया जाता वही प्रकार स्वभाव पर्यायोकी उत्पत्तिमें बात्मवि इन्धोकी पर्यायकपक्षे निमित्तता होनेपर भी सर्वसाधारण निमित्त होनेसे प्रत्येक स्वभाव पर्यायोकी उत्पत्तिमें निमित्तकत्वे उक्तका चल्केब नहीं किया जाता । यही कारण है कि आत्ममें सभी स्वभाव पर्यायों स्व प्रारब्ध हो विविध की गई हैं । वस्तुतः स्वभाव पर्याय और विभाव पर्याय इनके विभावजनका मुख्य हेतु यह है जिसका निर्देश हम प्रवचनसार पाया १३ और उसको पूर्णतः टोकम कर माने हैं । आत्म यह है कि जो पर्यायों परनिरपेक्ष अपने स्वभावका ही आत्मय छंदर उत्पन्न होतो हैं वे स्वभाव पर्यायों हैं और जो पर्यायों अपना उत्पत्तिके काळमें उत्पन्न होनेवाली पर प्रवचकी पर्यायोंको (निमित्ताकृत्य) कटा या करण निमित्त करके उत्पन्न होती हैं वे विभाव पर्यायों हैं । स्वभाव पर्यायोंका स्वप्रत्यय और विभाव पर्यायोंको स्व-परप्रत्यय कहनेका यही मुख्य कारण है ।

यहाँ इतना विशेष बात केना चाहिये कि विभाव पर्यायोंमें जो विशेष निमित्त होते हैं उन्हें कटा निमित्त करण निमित्त या प्रेरकनिमित्त कहनेका कारण यह नहीं है कि वे वस्तुतः अन्य इन्धमें पर्यायको धारण करते हैं । यदि वे अन्य इन्धकी पर्यायोंको वस्तुतः उत्पन्न करें तो वा इन्धाने वा तो एकसाध प्रवच उपस्थित हो आत्मका वा फिर एक इन्धमें जो कियावाका कृत्य स्वोकार करना पड़ेगा जो विभावको विच्छेद है । अतएव वस्तुतः निमित्तको विवराणच कटा आदिवा अवधार उपरित हो आत्मका चाहिये । इस प्रकार स्वभावपर्यायों स्वप्रत्यय को कहनाही है इसका दाहोकरण करते हुए विभाव पर्यायों स्वपरप्रत्यय कहा करी गई है इनका भी प्रकरण उपर दाहोकरण हो जानेपर उक्त प्रकारसे पर्यायों को ही प्रचार की है यह किञ्च होता है ।

२. पर्यायोंकी विविधताका विशेष खुलासा

इस प्रकार स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय पर्यायों वा ही प्रकारकी है ऐसा निश्चय हो जानेपर प्रकृतम इस बातका विचार करना है कि क्या इन्धोकी कुछ पर्यायें एकी की हैं जिनमें अन्यको जो निमित्तकाके नहीं स्वीकार किया गया है, पर्याय अत्र पक्षका कहना है कि अनुस्त्वपुत्रके शाश्वत होनेवाले इन्धको वस्तुतः शान्ति-मुक्तिजनक एवमनाकी ही स्वप्रत्यय परिचयक वस्तुमाना गया है । इसलिये यह ज्ञान विचारयोग ही वांछा है । माने इसका विचार करते हैं—

१. अन्तर पूर्व बनेक आत्म प्रमाण देकर यह स्पष्ट हो जाता है कि स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय पर्यायों को ही प्रकारका दाती है । बर्बादों योग और पुद्गलप्रकृत्योपायकने विभाव (आकाश) मान है वे सब

स्व-परप्रत्यय पर्यायों हैं और शेष स्वप्रत्यय पर्यायों परिगणित की गई हैं। किन्तु ये जितनी भी पर्यायें होती हैं उन सबमें काल द्रव्य आश्रयहेतु हैं। तत्त्वार्थवात्तिक अ० ५ सूत्र २२ में लिखा है—

वर्तनाद्युपकारलिंग काल । २३ । उक्ता वर्तनादय उपकारा यस्यार्थस्य लिंग स काल ।

वर्तनादि उपकार जिसका लिंग है वह काल है। २३ । कहे गये वर्तनादि उपकार जिस अधिक लिंग है वह काल है।

इससे विदित होता है कि प्रत्येक द्रव्यकी जितनी भी पर्यायें होती हैं उन सबका सामान्य बाह्य हेतु काल है।

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए हरिवशपुराण सर्ग ६ में कहा है—

निमित्तमान्तर तत्र योग्यता वस्तुनि स्थिता ।

बहिर्निश्चयकालस्तु निश्चितस्तत्त्वदर्शिभि ॥ ७॥

इन परिणामादिरूप पर्यायोंमें अन्तरग हेतु वस्तुमें स्थित योग्यता है और बहिरग हेतु काल है ऐसा तत्त्वदर्शियोंने निश्चित किया है ॥७॥

इससे स्पष्ट विदित होता है कि आगममें जहाँ भी अगुरुलघुगुणनिमित्तक पङ्गुणहानि-वृद्धि-रूप पर्यायें निर्दिष्ट की गई हैं वहाँ मात्र अन्तरग हेतुका ज्ञान करानेके लिए ही वैसा निर्देश किया गया है। उसका यह अभिप्राय नहीं है कि उनका बहिरग हेतु निश्चय काल भी नहीं है।

जहाँ विभावकी निमित्तभूत बहिरग सामग्री नहीं होती वहाँ बहिरग हेतुरूपसे कालको नियमसे स्वीकार किया गया है ऐसा आगमका अभिप्राय है। किन्तु स्वभावपर्यायोंमें उसके कथनकी अविवक्षा रहती है इतना अवश्य है।

२. आकाशका अवगाहहेतुत्व यह सामान्य गुण है। विचार यह करना है कि आकाशमें उत्पाद-व्यय कैसे घटित होता है? तत्त्वार्थवात्तिक अ० ५ सूत्र १८ में इसका विचार किया गया है। वहाँ बतलाया है—

द्रव्यार्थिकगुणभावे पर्यायार्थिकप्राधान्यात् स्वप्रत्ययागुरुलघुगुणवृद्धि-हानिविकल्पापेक्षया अवगाहक-जीव-पुद्गलपरप्रत्ययावगाहभेदविवक्षया च आकाशस्य जातत्वोपपत्ते ।

द्रव्यार्थिक नयके गौण करनेपर पर्यायार्थिक नयकी प्रधानतावश स्वप्रत्यय अगुरुलघुगुणवृद्धि-हानिरूप भेदकी विवक्षासे और जीव-पुद्गल परप्रत्यय अवगाह भेदकी विवक्षासे आकाशका उत्पाद बन जाता है।

यह ऐसा प्रमाण है जो इस बातका साक्षी है कि ऐसा एक भी कार्य नहीं है जिसमें उभयनिमित्तताका निर्देश नहीं किया गया हो। यहाँ अवगाहभेदसे आकाशका उत्पाद बतलाते हुए उसे अगुरुलघुगुणनिमित्तक स्वप्रत्यय बतलाकर भी परप्रत्यय कैसे घटित होता है यह सिद्ध किया गया है।

३ इसी प्रकार तत्त्वार्थवात्तिक अ० १ सूत्र २९ में इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए लिखा है—

एव धर्मास्तिकायादिष्वपि अमूर्तत्वाचेतनत्वासख्येयप्रदेशत्वगतिकारणस्वभावास्तित्वादयोऽनन्तभेदा-गुरुलघुगुणहानिवृद्धिविकारै स्वप्रत्ययै परप्रत्ययैश्च गतिकारणत्वविशेषादिभि अविरोधिन परस्पर-विरोधिनश्च विज्ञेया ।

इसी प्रकार धर्मास्तिकायादिकमें भी स्वप्रत्यय अनन्त अगुरुलघु गुण हानि-वृद्धि विकारोके द्वारा और परप्रत्यय गतिकारणत्वविशेषादिके द्वारा अमूर्तत्व, अचेतनत्व, असख्येयप्रदेशत्व, गतिकारणस्वभाव और अस्तित्व आदिक अविरोधी और परस्पर विरोधी धर्म जान लेने चाहिए।

४ अथ पत्रके सामने ये प्रमाण तो रहे ही होने । उसके सामने स्वामी समस्तमहाका बाह्यरोपाधि-समप्रवेयं यह वचन भी रहा होगा । इसमें स्पष्ट वचनाना क्या है कि लोकमें जितने भी कार्य होते हैं वे सब बाह्य और आन्तर रूपाधिको समप्रताये होते हैं । वह नियम वचन है जो इस नियमकी ओपना करता है कि बाह्य और आन्तर उत्पत्तियोंकी समप्रताये ही सब कार्य होते हैं । अथवा जिन्हें अथ पत्र अनुसक्तनु मुक्त द्वारा पञ्चमी हानिबुद्धि स्वप्रत्यय परिचयन कहा है उन्हें जो बाह्य और आन्तर रूपाधिको समप्रताये उत्पत्त हुए जानना चाहिए । पूर्वमें हमने उत्पत्तिकाधिके को जो उत्तरण उप-रिक्त किये हैं उनसे भी रही उत्पत्तको पुष्ट होती है ।

५ हरिश्चन्द्रपुत्रक स २ में भी ऐसा ही एक श्लोक आता है । इसमें भी प्रत्येक परिचामके प्रति अनुसक्तमुत्पत्तक्य अन्तर्परिचाम और परोपाधि इन दोनोंका परिग्रह किया गया है । श्लोक इसप्रकार है—

अनुसक्तमुत्पाद्यपरिचामसमन्विता ।

परोपाधिरित्यन्तरित्वास्तु कथं कथं ॥ ॥

१ जो विचार पर्याये हैं वे भी वस्तुनी हानि-बुद्धिक्रम होती है । इसके लिए बोध्यतार बीचकण्ड कावा ३२३ से ३२६ पर बहिष्पाव कीजिए । इस भाषाओंमें भूतकालकी वस्तुनी हानि-बुद्धिक्रम पर्यायेक निर्देश किया गया है । स्वभावपर्याये वस्तुनी हानि-बुद्धिक्रम होती है इसे तो अथ पत्र भी स्वीकार करता है ।

२ कथिय प्रमाण है जो इस उत्पत्तके छाबी है कि सभी परिचाम बाह्य और आन्तर रूपाधिको समप्रताये ही होते हैं । अथवा अथ पत्रक अनुसक्तनु मुक्त द्वारा पञ्चमी हानिबुद्धिक्रम परिचाम इसके अन्वय है ऐसा आद्य स्वक्य करना आवश्यक तो है ही एक और अनुसक्त भी विरह है ।

उक्त कथने यह जानकारी तो मिलती ही है कि अधिपारप्रतिष्ठाकी पद्वान्तर्गत हानि बुद्धिक्रम यह कथन सब इन्द्रोत्पत्तकी पर्यायोंकी अपेक्षा किया गया है । साव ही यह जानकारी भी मिलती है कि जहाँ पर गुणविशेषकी पर्यायोंके अध्ययनकी विवेचना न होकर मात्र स्वभाव पर्यायका कथन करना इष्ट होता है जहाँ यह सर्वत्र जटित हो ऐसे सामान्य अध्ययनका निर्देश किया जाता है । प्रवचनवार भावा ६३ की भूविस्तृत टीकाएँ तथा निम्नसार भावा १४ की टीका आदिमें स्वलोके को वेब करके स्वभाव पर्यायके निर्देशके प्रसंगसे यही पत्राति व्यगाई गई है । यह यही स्वभावपर्यायका धायान् कथन वक्तव्या इह है और स्वभावपर्याय (स्वप्रत्यय पर्याय) विचार की हेतुमत् बाह्य रूपाधिके रहित होती है, उचित्य यही उक्तका निर्देश करते समय और विशेषकरसे मुक्तिवैयक्य उत्पत्तक्य गही किया गया है उही प्रकार विशेष-कथने बाह्य रूपाधिका भी उत्पत्तक्य गही किया गया है । उही प्रकार सर्वत्र जल केना चाहिए । किन्तु पर्यायके इस धायान् अध्ययनमें कदापि क्षान्ति या नतिहेतुत्वादि किम मुक्तको विशेषकथने उल्लिखित कर दिया जानया यही यह उक्त उक्त मुक्तकी स्वभाव पर्याय हो जानयी । और यदि इसके बाव नर प्रत्येक रूपाधिक उत्पत्तक्य कर दिया जानया तो यह उक्त उक्त मुक्तकी विचार पर्याय कहलाएगी । इस उत्पत्तको विशेषकथने समझनेके लिए प्रवचनसार भावा ९३ की टीका हृदयङ्गम करने योग्य है ।

प्रत्येक उत्पत्तके परिचाम को ही प्रकाशके होते हैं इसका समर्थन जगद्गुरु पृ १४ के इस वचनसे भी होता है ।

शिविनी धायान् परिचाम —स्वाभाविक आगन्तुक्य । उक्त स्वाभाविकोन्मत्तानादिरूप-स्वकथनार्थ । मत्ता पुनरुत्पत्तानादिरूपान्तर कर्मोद्भवमिति कथ्यते ।

आत्माका परिणाम दो प्रकारका है—(१) स्वाभाविक (२) आगन्तुक। इनमें आत्मस्वरूप होनेसे अनन्त ज्ञानादि स्वाभाविक परिणामन है और कर्मोदय निमित्तक अज्ञानादि दोष आगन्तुक परिणामन है।

इस प्रकार पर्यायों दो ही प्रकारकी होती हैं इसका समर्थन समग्र जैन वाङ्मय करता है। जिन तीसरे प्रकारकी पर्यायोंका उल्लेख अपर पक्षने किया है वास्तवमें वह उसका पूरे जैनागमको सम्यक् प्रकारसे ध्यानमें न लेनेका ही फल है।

३ उपाधिके सम्बन्धमें विशेष खुलासा

यहाँ प्रकरण सगत होनेसे थोड़ा उपाधिके सम्बन्धमें स्पष्टीकरण कर देना आवश्यक प्रतीत होता है। एक ऐसी ध्वजा लीजिये जो वायुसे सयोग कर रही है और एक दूसरा ऐसा पत्थर लीजिए जो वायुसे सयोग नहीं कर रहा है। देखने पर विदित होगा कि जिसके साथ वायुके सयोगरूप उपाधि लगी हुई है वह स्वयं वायुके ईरणरूप गुणकी योग्यतावाली होनेसे ईरण परिणाम परिणत वायुके सयोगको निमित्त कर स्वयं तदनु-रूप लहराने लगती है और दूसरा पत्थर जो कि अपनेमें ईरण गुणका अभाव होनेसे वायुसे सयोग नहीं कर रहा है, उपाधिरहित होनेके कारण स्थिर बना रहता है अर्थात् नहीं लहराता है। किन्तु यहाँ ध्वजा और पत्थरके इन दोनों प्रकारके परिणमनोंमें कालद्रव्यको निमित्तता है, अवगाहनमें आकाश द्रव्यकी निमित्तता है तथा ध्वजाके फहरानेमें धर्मद्रव्यकी निमित्तता है और पत्थरके स्थिर रहनेमें अधर्म द्रव्यकी निमित्तता है तथापि इन काल आदि द्रव्योंके रहनेपर भी इनको निमित्त कर उन दोमेंसे किसीमें भी सोपाधिपना दृष्टिगोचर नहीं होता। इससे स्पष्ट विदित होता है कि साधारण निमित्त विशेष उपाधि सज्ञाको न प्राप्त होनेके कारण इनकी अपेक्षा स्वभाव पर्यायोंको सोपाधि कहना उपयुक्त नहीं है। अतः पर्यायों दो ही प्रकारकी होती हैं—एक स्व-प्रत्यय या स्वभाव पर्यायों और दूसरी स्व-परप्रत्यय या विभाव पर्यायों। इनके सिवाय जिनके होनेमें साधारण निमित्त भी नहीं है ऐसी कोई तीसरे प्रकारकी पर्यायों होती हो ऐसा जैनागमका अभिप्राय नहीं है।

४ गायार्थोंका अर्थपरिवर्तन

यह तो मानी हुई बात है कि जो भी परिणमन होता है वह 'स्व' में होता है, 'स्व' के द्वारा होता है और वह स्वयं कर्ता बनकर स्वतन्त्ररूपसे उस परिणमनको करता है, क्योंकि कर्ताका 'स्वतन्त्र कर्ता' यह लक्षण उसमें तभी घटित होता है। इतना अवश्य है कि यदि वह सोपाधि परिणमनको करता है तो वहाँ उस उपाधिका भी निर्देश किया जायगा। समयसार गायार्थ ११६ से लेकर १० गायार्थों द्वारा प्रत्येक द्रव्यके इसी परिणमन स्वभावकी सिद्धि की गई है। किन्तु प्रतिशका ३ में अपने अभिप्रायकी पुष्टिके लिए उनमेंसे कतिपय गायार्थोंके अर्थमें परिवर्तन किया गया है। आगे हम यहाँ स्पष्ट करके बतलानेवाले हैं कि उन गायार्थों और उनके टीका वचनोंमें जो अर्थविवर्तनका उपक्रम किया गया है उसकी पुष्टि उन गायार्थों और उनके टीका वचनोंसे कथमपि नहीं होती। वे गायार्थ ११८ और १२३ हैं। ११८ गायार्थ इस प्रकार है—

जीवो परिणामयदे पुग्गलदब्बाणि कम्मभावेण ।

ते सयमपरिणमते कह णु परिणामयदि चेदा ॥११८॥

जीव यदि पुद्गल द्रव्योंको कमरूपसे परिणमाता है तो स्वयं कर्मरूपसे न परिणमन करते हुए उनको चेतन जीव कैसे परिणमाता है ॥११८॥

यह इस गायार्थका शब्दार्थ है। इसके प्रकाशमें प्रतिशका ३ में किये गये इसके अर्थको पढ़िये—

‘जीव यदि पुद्गल इत्येको नयमावसे परिचय कराना है तो उस पुद्गल इत्यर्थे मित्रकी परिपत होनेकी आशयताके अभावमें जीव इत्येव उसको कैंसे (कर्मका) परिचय करा सकता है।

पावा ११६ से १२ तककी पावाओंका एक पंचक है। उनमेंसे बीसवीं ११८ संख्यारी पावा केकर और उसका अर्थ बरककर उसका द्वारा प्रतिपत्ता है ये अपन अमिप्रापकी बुद्धि करनेका प्रयत्न किया गया है। पन्ना पावाके दोवारे पावमें ‘व सपमापरिचमत्तं’ पद है। इसका अर्थ होता है ‘स्वर्ग नहीं परिचमयेवाक उनको। विष्णु प्रतिपत्ता है में इसका अर्थ किया गया है—‘उन पुद्गल इत्यर्थे मित्रकी परिपत होनेकी योग्यताके अभावमें जीव इत्येव उसको।

इसी प्रकार पावा १२६ के ‘व सपमापरिचमत्तं’ पदके अर्थमें तथा पावा ११५ की आत्मस्वाति टीकाके ‘व तावत् उत्सवचमपरिचममानं परम परिचममिषु पापेव’ इस वचनको उद्धृत कर इसके ‘व तावत् उत्सवचमपरिचममानं’ पदके अर्थमें भी परिचयन किया गया है।

पावा ११६ केकर १२५ तककी पावाओं द्वारा पुद्गल और जीवका स्वयं कर्ता होकर परिचामीपत्ता सिद्ध किया गया है। सभी वचनों बुद्धिमें उक्त दो वाक्यों और उनका टीका वचन आया है। इन द्वारा यह वचनमाया गया है कि जीव और पुद्गलमें जो-जो परिचाम (पर्याय) होते हैं उनमें वे स्वयं स्वतन्त्ररूपसे कर्ता बनकर करते हैं। किन्तु प्रतिपत्ता है य इस अधिष्ठातृकी सिद्धावृत्ति केकर उक्त प्रमाओं द्वारा यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि जीव और पुद्गलमें पाव परिचमयेको योग्यता होती है। स्वयं परिचमता उचम मरता कार्य नहीं उन्हें परिचमता उपाधिक कर्त्त है। यदि उक्त वाक्यों और उनके टीका वचनों में भी अर्थ होता तो उन वाक्योंकी उक्त टीकाओं को यह कहा गया है कि—‘स्वयं परिचममानं तु न परं परिचममिषात्मयेवेव। न हि वस्तुष्वप्यत्र परमयेवेव। —‘स्वयं परिचमयेवाका तो परिचमयेवाके वृत्तरेकी अपेक्षा करता नहीं क्वाकि वस्तुष्वपि तेषां वृत्तरेको अपेक्षा नहीं करती। तो इसके कहनेकी क्या आवश्यकता थी। इससे सिद्ध है कि प्रतिपत्ता है में अपर पक्षमें उक्त वाक्यों और उनके टीका वचनका जो अर्थ किया है वह समीचीन नहीं है।

आगे प्रतिपत्ता है में उत्सवचमपरिचमत्तं और उपाधिकवृत्ति व १२५ के वाक्योंसे जो यह किया है कि ‘नहि मनुष्य पशु पक्षी आदिकी उद्धृत पक्षि आदि विनिताको उद्धारता पूर्वक उत्सव होनेसे उन परिचामीकी कर्माणि इत्येव उद्धृतता ही मात्रमें योग्य है अथवा यदि कर्माणि इत्येव कर्त्तव्येपुत्ता विषयोंमें कृत्स्नता का जानेसे फिर कर्माणि इत्येव उद्धृत मनुष्य पशु, पक्षी आदिकी विनिर्वाचक वृत्ति आदिमें उद्धारक नहीं हो सकते हैं।

तो इस सम्बन्ध में इतना ही कहना है कि मनुष्य पशु पक्षी आदिकी जो वृत्ति हो रही है वह उद्धृत है इसमें संदेह नहीं। इसी प्रकार कर्माणि इत्येव जो प्रति पक्ष परिचमय हो रहा है वह भी उद्धृत है, इसमें भी संदेह नहीं। इन्हें हमने कहीं उद्धृत कहा भी नहीं है। ये उद्धृत हैं ही नहीं। तथा इसी प्रकार प्रत्येक इत्येव स्वभावसे पर्यायकी अपेक्षा परिचमयको होनेके कारण प्रतिपत्तय वचने उद्धारस्वभावके कारण कर्माणिइत्येव उत्पन्न होता है, व्यवस्थावाकके कारण कर्माणिइत्येव व्यवकी प्राप्त होता है और अन्त स्वभावके कारण इत्येवइत्येव न उत्पन्न होता है और न व्यवकी ही प्राप्त होता है। ऐसी वस्तु व्यवस्था है, फिर भी एक पर्यायसे वृत्त पर्यायमें जो अन्तर प्रतीत होता है वह अन्तर वृत्तरेके अन्वेष करनेका परिचाम (चम) होनेके कारण अन्त-अन्त प्रत्येक पर्यायमें उपाधिकों की स्वीकार किया गया है इसी उपाको स्पष्ट करते हुए अन्त-पक्षी पृ ११५ में कहा भी है—

विश्रुता परिणामिनः कारणान्तरानपेक्षोपादादिप्रत्ययव्यवस्थानात्, तद्विशेषे ष्ट्र इत्युच्चारणोपगमनात् ।

विश्रुता (स्वभावसे) परिणमनशील द्रव्यका दूसरे कारणको अपेक्षा किये बिना उपादादिप्रत्ययका व्यवस्था है, प्रत्येक समयमें होनेवाली पर्याय विशेषमें ही हेतुका व्यापार स्वीकार किया है ।

इस प्रकार यह निश्चित होता है कि प्रत्येक द्रव्यमें उपादादिप्रत्यय स्वभावसे होता है उनमें कारणान्तरों की अपेक्षा नहीं होती, अन्यथा वह द्रव्यका स्वभाव नहीं माना जा सकता । फिर भी एक समयकी पर्यायसे जो दूसरे समयकी पर्यायमें भेद होता है सो उस भिन्न पर्यायको उत्पन्न तो करता है स्वयं द्रव्य ही, किन्तु उस पर्यायको उत्पन्न करते समय अन्य द्रव्यको जिस पर्यायको उपाधि बनाकर वह उस पर्यायका उत्पन्न करता है उस (उपाधि) में निमित्तपनेका व्यवहार होनेके कारण उसको सहायतासे उसने उस पर्यायको उत्पन्न किया यह व्यवहार किया जाता है । इस व्यवहारको उपचरित माननेका यही कारण है । इसलिए ऐसे व्यवहारको उपचरित माननेसे न ता किसी द्रव्यमें कूटस्थता आती है, न अन्य द्रव्यको जिन पर्यायमें निमित्त व्यवहार किया गया है वह असद्भूत ठहरती है और न ही विवक्षित द्रव्यमें जो काम हुआ है वह भी असद्भूत ठहरता है । ऐसा होने पर भी निमित्त व्यवहार असद्भूत है ऐसा माननेमें कोई बाधा भी नहीं आती ।

प्रतिशंका ३ में ज्ञानके उपयोगाकार परिणमनको दृष्टान्तरूपमें उपस्थित कर ज्ञेयभूत पदार्थोंकी उमका निमित्त बतलाया गया है सो इन ज्ञेयभूत पदार्थोंकी प्रकृतमें ज्ञापक निमित्तोंके रूपमें स्वीकार किया गया है या कारक निमित्तोंके रूपमें यह प्रतिशंका ३ में स्पष्ट नहीं किया गया है । यैने जिस अभिप्रायकी पृष्ठमें उपायोगाकार परिणमनको उल्लिखित किया है उससे तो ऐसा ही विदित होता है कि प्रतिशंका ३ में ज्ञेयभूत पदार्थोंको उपयोगाकार परिणमनके कारकनिमित्तरूपसे ही स्वीकार किया गया है और इस प्रकार बौद्धमतका अनुमरणकर उपयोगाकार परिणमनको उत्पत्ति ज्ञेयोंके आश्रित स्वीकार की गई है । किन्तु यदि अपर पक्षकी यही मान्यता है तो उसे आगमसम्मत नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आगम (तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक आ० १ सू० १४) में निमित्त दो प्रकारके बतलाये हैं—ज्ञापक और कारक । ज्ञेयभूत पदार्थ उपयोगके ज्ञापक निमित्त हैं, कारक निमित्त नहीं । अतएव प्रकृतमें यह उदाहरण लागू नहीं होता ऐसा यहाँ समझना चाहिए ।

समतुलाका खुलासा करते हुए प्रतिशंका ३ में जो यह भाव व्यक्त किया गया है कि 'स्व-परप्रत्यय परिणमनमें उपादानभूत और निमित्तभूत वस्तुओंमें विद्यमान कारणभावकी परस्पर विलक्षणता रहते हुए भी कार्योत्पत्तिमें दोनोंकी समान अपेक्षा होती है।' सो प्रकृतमें यही विचारणीय है कि उपादानसे विलक्षण निमित्तरूपसे स्वीकृत उनमें रहनेवाली वह कारणता क्या वस्तु है जो उनमें पाई जाती है । यदि उनकी उस रूपसे कार्यके साथ बाह्य व्याप्तिका होना इसीमें कारणताका व्यवहार किया जाता है तो यह जिनागममें स्वीकृत है । इसके सिवाय अन्य किसी प्रकारकी यथार्थ कारणता उनमें बन नहीं सकती, क्योंकि कार्य पृथक् द्रव्यका परिणाम है और जिनमें उस कार्यकी अपेक्षा निमित्त व्यवहार हुआ है वे उससे सर्वथा भिन्न हैं । इन दोनोंमें परस्पर अत्यन्ताभाव है । जो कार्यका स्वचतुष्टय है उसका निमित्त व्यवहारके योग्य अन्य द्रव्योंमें अत्यन्ताभाव है और उनका अर्थात् निमित्त व्यवहारके योग्य अन्य द्रव्योंका जो स्वचतुष्टय है उसका कार्य द्रव्यमें अत्यन्ताभाव है । ऐसी अवस्थामें एकमें कार्य धर्म रहे और उसका कारण धर्म दूसरेमें रहे यह कैसे हो सकता है अर्थात् त्रिकालमें नहीं हो सकता । इसलिए वास्तविक कारणताकी अपेक्षासे दोनोंकी समतुलामें नहीं बिठाया जा सकता । यही कारण है कि उपादानमें कारणता परमार्थभूत स्वीकार की गई है वह स्वरूपसे स्वतः सिद्ध उपादान है और जिनमें निमित्तव्यवहार किया जाता है उनमें वह कारणता उपचरित है, क्योंकि

ये स्वल्पस्य स्वतः सिद्ध पराजयके कार्यके कारण नहीं है। अतएव दोनोंमें कारकताको यथार्थ माननेका आग्रह करना उचित नहीं है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

यह सिद्धता कि कार्योत्पादनमें निमित्त और उत्पादन दोनों ही एक दूसरेका मुख ठामनेवाले हैं यदि धाइसवीं बात है। विचारकर देखा जाय तो यह ऐसा अत्यन्तपूर्ण कथन है जो इन्त्यके अन्तर्गत पर ही ठीका प्रहार करता है। ऐसा मानने पर तो किसी भी वस्तुका स्वल्प स्वतः सिद्ध नहीं बनता है। वस्तुके स्वल्पका विवेचन करते हुए यथाध्यायीमें लिखा है—

तत्त्वं सम्प्रदायिकं सम्प्राप्तं वा पततः स्वतः सिद्धम् ।

तस्मात्प्रादुर्भावोऽपि स्वसम्प्राप्तं विधिकम् ॥ १८ ॥

जिस वस्तुमें वस्तुका वस्तुत्व ही प्रतिस्वयं अन्विष्टाकारित्व माना गया हो उस वस्तु पर ऐसे बात प्रस्ताव आरम्भ ही नहीं सहज्य कारण है। कोई ऐसा कथन नहीं जब प्रत्येक द्रव्य अपना कार्य न करता हो और कोई ऐसा द्रव्य नहीं जब उपाधि योग्य अन्व द्रव्यका धारा न मिलता हो। यह सहज्य योग्य है। इसे सिद्धा विस्मयों द्वारा समझा नहीं जा सकता। ऐसा स्वीकार कर देने पर किसीको किसीकी सीमा नहीं बचता है और न किसीको किसीका मुँह ही जानना है। सब अपनी-अपनी स्थितिमें रहते हुए परस्परकी अपेक्षासे अपने-अपने योग्य उचित व्यवहारके अधिकारी होते हैं। कार्यसे कार्यका मिला पर इन्त्यकी पर्याप्त कर्ता बाध व्यवहार करनेकी उपर्युक्तता निर्दिष्ट करते हुए परिश्रमकर बाधावरकी अनवारणमूल्य व १ में लिखते हैं—

कर्तव्यं वस्तुको भिन्ना क्व विरचयसिद्धम् ।

साध्यान्ते व्यवहारोऽपि विरचयस्वरूपम् ॥ १९ ॥

जिसके द्वारा निरवयवी सिद्धिके लिए कर्ता कारिक वस्तुते मिला जाने बाते हैं वह व्यवहार है और कर्ता कारिकको वस्तुते अधिक जाननेवाला निरवयव है ॥ १९ ॥

इस प्रकार विरचित परविपुल्य कथ्य इन्त्यमें निमित्त व्यवहार कर्ता किया जाता है और उसमें भी कर्ता कारिक व्यवहार करनेका क्या प्रयोजन है यह आत्ममनुष्यद्वारा सम्यक् प्रकारसे ज्ञात हो जानेपर न तो उत्पादन और निमित्त इनमें ही किसीकी परमुखापेक्षी माननेकी आवश्यकता है और न ही किसीकी किसीकी सीमा के अन्तर्गत आवश्यकता है। अपने-अपने उत्पादनके अनुसार प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें विरचित व्यवहारसे परिचयते है और उस सब कार्यमें निमित्त व्यवहारके योग्य अन्व इन्त्यकी प्रत्येक समयकी पर्याप्त निमित्त व्यवहारकी प्राप्ति होती रहती है। ऐसी व्यवहारव्यवस्थाके अनुसार वस्तुमाला है और इसीलिए इनमें व्यवस्थित उत्पादन-उत्पादक व्यवहार और निमित्तमालाधिक व्यवहार प्रत्येक कालमें जाता रहता है। इसी प्रयोजनके 'वाद्येष्टोपाधि' (एव स्तो एकोक १) द्वारा ही एकोक इती अविश्रमसे निरवयव किया है। सभी कार्यमें बाधा और आत्मन्तर उपाधिकी समझताका होना द्रव्यगत स्वभाव है यह व्यवस्था भी ठीकी बनती है जब पूर्वोक्त कथनको पूरी तरह स्वीकार कर लिया जाता है। प्रकृतमें होने इन बातों का कारण होता है कि एक और तो प्रतिधर्मा ३ में प्रत्येक कार्यके प्रति निमित्तोक्त व्यापार इतना व्यवहारक व्यवस्था जाता है कि उसे न स्वीकार किया जायता तो पर्याप्त इन्त्यमें कूटस्वता का जायको और इनकी और अन्तर्गत अनुसन्धानमूलकी परस्पर ही निमित्त-निमित्त अन्त्यक समयके कार्यको बाध उपर्युक्तके विषय केवल आत्मन्तर उपाधिकम्य स्वीकार करके ही उनमें कूटस्वता नहीं मानी जाती है और फिर कारण है इस

मानका होता है कि ऐसा स्वीकार करनेपर भी अगर पक्ष 'प्राप्तेनरोपाधि' तो समग्रतात विद्वान्तर्गतों में तण्डन नहीं मानता। हमारे न्यायसे अगर पक्षके द्वारा प्रस्थापित यह नया मत ही इस तथ्यकी घोषणा करता है कि उपादान स्वयं स्वतन्त्ररूपसे अपने कार्यको करता है तथापि विवक्षित परद्रव्यकी पर्याय उसकी प्रसिद्धिका हेतु है, उसलिय उपचारसे उसकी भी कारण साकल्यमे परिगणना की गई है।

आचार्य अमृतचन्द्रने जो 'न जातु रागादिनिमित्तभाव' इत्यादि कथन लि ॥ है उनमें 'सग' पद व्याप्त देने योग्य है। यह शब्द ही इस साम्यताका सङ्केत करता है कि जग्यमें तद्विषयकी कारण शक्ति वस्तुतः होती है। आचार्यस्य इस द्वारा यह बतला रहे है कि इस जीवने जनादिमें 'परक द्वारा हिताहित होगा' ऐसा मानकर जो अपने प्रियत्व द्वारा परका सग किया है वही प्रियत्व इसके सगरी बने रहनेका मुख्य कारण है। वे कहते है कि 'स्व' का सग तो अनपायी है, वह अपराध नहीं है। अपराध यदि है तो परका सग करना ही है। परमें निमित्त व्यवहार होनेका यही कारण है। आप्तपरीक्षा पू० ४४-४५ में आचार्य विद्यानन्दीने बाह्य और आन्तर उपाधिरूप सामग्रीके साथ या एकदेशरूप सामग्रीके साथ जो कार्यका अन्वय-व्यतिरेक उतलाया है वह ठीक ही बतलाया है, क्योंकि जिस प्रकार आन्तर उपाधिके साथ कार्यको आन्तर व्याप्ति उपलब्ध होती है उसी प्रकार बाह्य उपाधिके साथ भी कार्यकी बाह्य व्याप्ति जिनागममें स्वीकार की गई है। बाह्य उपाधिके साथ कार्यको बाह्य व्याप्तिका उपलब्ध होना ही ता इस तथ्यका गमक है कि इस कार्यका कोई यथार्थ उपादान अवश्य है जिसने स्वयं स्वतन्त्र रूपसे वर्तन, करण और आश्रय आदि बतकर परिणामस्वभावों होनेसे इस कार्यको उत्पन्न किया है। स्पष्ट है कि जिनागममें जो निमित्त-उपादानकी स्वीकृति है और उनकी कार्यके प्रति जो बाह्य-आन्तर व्याप्ति बतलाई है वह भिन्न-भिन्न प्रयोजनसे ही बतलाई है, अतएव उसे सम्यक् प्रकारसे जानकर उसका उसी रूपमें व्याख्यान होना चाहिए, तभी वह व्याख्यान यथार्थ माना जा सकता है।

रहो लोको की बात सो जो चतुर जानकार होता है वह संयोग कालमें होनेवाले कार्योंमें बाह्य और आन्तर दोनों प्रकारकी उपाधिका विचार करता है, कल्पनाकी तरगाके आधारसे कार्यकारण परम्पराका विचार करनेवाले पुरुषोंकी बात निराली है। आगममें दानोंकी मर्यादाका निर्देश किया है, अन्वय-व्यतिरेकके नियमसे इसीका परिज्ञान होता है। किन्तु जो बाह्य सामग्रीकी विकलताको देखकर यह अनुमान करता है कि केवल बाह्य सामग्रीके अभावमें यह कार्य नहीं हो रहा है और उस समय उपादान शक्तिकी जो विकलता है उसे नहीं अनुभवता उसका वैसा अनुमान करना ठीक नहीं है। इसलिए प्रकृतमें यही निर्णय करना चाहिए कि जिस समय प्रत्येक द्रव्य निश्चय उपादान होकर अपने कार्यके सन्मुख होता है उस समय निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका सद्भाव नियमसे होता है। यही जिनागम है और यही मानना परमार्थ सत्य है।

प्रथम दौर

१ :

घंका १२

गुरुद गुरेव कुशास्त्री की भद्राके समान सुखेव, सुखास, सुगुरुकी भद्रा भी मिथ्यात्व है क्या ऐसा मानना या कहना शास्त्रोक्त है ?

समाधान १

गुरुद गुरेव कुशास्त्री की भद्रा नृहीन मिथ्यात्व है तथा गुरेव सुखास गुरुस्त्री की भद्रा व्यवहार सम्बन्धन है । इसी सम्बन्ध को स्पष्ट करते हुए श्री निम्नकारकोंमें कहा है—

अथायमवस्थार्थं सरहचर्यो हरेह सम्पत्तं ॥५॥

अर्थ—बाण्ड बायम और तरबोकी भद्राके सम्बन्धन होता है ।

उसकी टीकामें स्पष्टीकरण करते हुए किया है—

व्यवहारसम्बन्धस्वकृपाकृपासम्पत्तः ।

यह व्यवहार सम्बन्धके स्वकृपा कथन है ।

सम्पत्तिके ऐसी भद्रा अवश्य होती है और यह ऐसे कर्मको प्राप्तोक्त मानता है ।



प्रथम दौर

: १ :

शंका १३

पुण्यका फल जब अरहत तक होना कहा गया है (पुण्यफला अरहता प्र० सा०) और जिससे यह आत्मा तीन लोकका अधिपति बनता है उसे 'सर्वातिशायि' पुण्य बतलाया है (सर्वातिशायि पुण्य तत् त्रैलोक्याधिपतित्वकृत्) । तब ऐसे पुण्यको हीनोपमा देकर त्याज्य कहना और मानना क्या शास्त्रोक्त है ?

समाधान १

यह तो सुविदित सत्य है कि सर्वत्र प्रयोजनके अनुसार उपदेश दिया जाता है । ऐसी उपदेश देनेकी पद्धति है । पुण्य-पापका आस्रव-बन्ध पदार्थोंमें अन्तर्भाव होता है और ये दोनों पदार्थ अजीव पदार्थके साथ ससारके कारण हैं । इसलिये भगवान् कुदकुदने हेतु, स्वभाव, अनुभव और आश्रयके भेदसे पुण्य और पापमें भेद होनेपर भी द्रव्याधिकनयसे उनमें अभेद बतलाते हुए उन्हें ससारका कारण कहा है । वे कहते हैं—

कम्ममसुह कुसील सुहकम्म चावि जाणह सुसील ।

कह त होदि सुसील ज ससार पवेसेदि ॥१४५॥

अर्थ :—अशुभ कर्म कुशील है और शुभ कर्म सुशील है ऐसा तुम जानते हो, किन्तु वह सुशील कैसे हो सकता है जो शुभकर्म (जीवको) ससारमें प्रवेश कराता है ॥१४५॥

आचार्य महाराज इस विषयमें इतना ही कहना पर्याप्त न मानकर उसे आत्माकी स्वाधीनताका नाश करनेवाला तक बतलाते हैं । वे कहते हैं—

तम्हा दु कुसीलेहिं य राय मा कुणह मा व ससग ।

साहीणो हि विणासो कुसीलससगारायेण ॥१४७॥

अर्थ —इसलिये इन दोनों कुशीलोंके साथ राग मत करो अथवा ससर्ग भी मत करो, क्योंकि कुशीलके साथ ससर्ग और राग करनेसे स्वाधीनताका नाश होता है ॥१४७॥

अशुभ कर्मका फल किसीको इष्ट नहीं है, इसलिये उसको इच्छा तो किसीको नहीं होती । किन्तु पुण्य कर्मके फलका प्रलोभन छूटना बड़ा कठिन है, इसलिए प्रत्येक भव्य प्राणीको मोक्षमार्गमें रुचि उत्पन्न हो और पुण्य तथा पुण्यके फलमें ही अटक न जाय इस अभिप्रायसे सभी आचार्य उसको निन्दा करते आ रहे हैं । इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर प० प्रवर दानतरायजीने दशलक्षणधर्म पूजामें स्त्रीको विपवेलकी उपमा दी है । इसका अभिप्राय यह नहीं कि वे परम पुण्यशालिनी तीर्थंकरकी माता अथवा ब्राह्मी, सुन्दरी, सीता, राजकुल, चन्दना आदि जगत्पूजनीय सती साध्वी स्त्रियोंकी निन्दा करना चाहते हैं । इसी प्रकार अशुचि भावनामें शरीर-भोगोंके प्रति अरुचि उत्पन्न करनेके अभिप्रायसे यदि शरीरको धिन उत्पन्न करनेवाले अपने नौ द्वारोंसे

मन-मन भावि मन्त्रको बहानेबाबा कहा गया है तो इतना बर्न यह नहीं कि उस हाथ १ ०८ पुष्पकोषि
बाटी उत्तम संज्ञनबाके पयत्पुन्य होकरके छठीरकी निम्ना की गई है ।

सब है कि वहाँ जो उपरुच बिज अविप्रायके दिया गया हो वहाँ उस अविप्रायके कते पात्रोक्त
प्रकण्य बाह्ये ।

द्वितीय दौर



संख्या १२

प्रश्न था कि पुण्यका फल जब अहम्त होना तक कहा गया है (पुण्यकर्म अर्थात्
म सा) और जिससे यह आत्मा तीन छोड़कर अविपति बनता है, उसे सबादिनामी पुण्य
बतलाया है (सर्वादिनामि पुण्यं तत् कैवल्यविपत्तिहृत्) तब ऐसे पुण्यको होनोपमा देकर
स्याम कहना और मानना क्या श्लाघोच है ?

प्रतिपक्ष २

हमारा यह प्रश्न हेतुपनिष्ठ था 'पुण्य क्यों कहा है ?—'एवाञ्च क्यों नहीं है ?' यह बातको विद्व
करनेके किये हमारे प्रश्नमें जो कास्मीय बाकीके बाव पुनर हैतु की उसी प्रश्नमें यवात्मान विद्यमान है ।
बाव यदि बनपर निम्नभाषके बुझात करते ता पुण्यके महत्त्व और उसकी उपभोविताको अवश्य वि संकोच
स्वीकार करते । अतये ऐसा नहीं किया ।

छँटाटी मन्त्र प्राची जोकि यथार्थमें अपना द्वितीय है, कतका अर्थसे सबा नहीं रहता है कि मैं
अर्थात् पत्र प्राप्त करके अथवा अथवा करके और भुक्ति प्राप्त कर स्वयं सर्वोच्च-निर्य-अम्बाबाव मुक्तो
पूर्ण अन्तमुद्रा कर्तु । बुद्धिमत् मन्त्र शानीका यह बुनीत अर्थसे पुन्य क्रियाओं हाथ ही विद्व हुआ करता है ।
यह एक निश्चित सर्वधामसंमत बात है । इसी बातको हमारे सर्वोच्च आध्यात्मिक आचार्य श्रीकृष्णकृष्णने
सर्वधाम-य हन्त्र प्रकण्यतामें 'पुण्यकर्म अर्थात्' भाषि ५२ की भाषा हाथ स्वयं एवं समर्थित किया है ।
कृष्णकृष्ण आचार्यके अर्थके अर्थको निम्न भाव एवं बुद्धिभाषके पत्र अन्वेषकी उपेक्षा नहीं करना चाहिये ।

आपने उत्तर देते समय आध्यात्मिक आचार्यके उक्त उक्त संकेतपर बुझात नहीं किया और न
उत्तर बनना अकिञ्च ही प्रकट किया । यह स्वयं एक चिन्ताहीन बात है जो कि बीतराज यथार्थ एक
निश्चय बर्ण है । हमारे किये आर्थ वास्तव ही तो पत्रप्रवर्णक है उसके अन्वयमन्त्र ही हमको विज्ञाननिर्णय
करता है ।

आपने अपने कैलमें उत्तर देते हुए प्रारम्भमें जो यह किया है कि 'अर्थ प्रयोगके अनुसार उपदेश
दिया जाता है ऐसी अन्वेष देनेकी गड़बड़ है ।'

हम इसे दृष्ट्यसे स्वीकार करते हैं, परन्तु आप अपनी इस मान्यता पर ही गभीरतासे विचार कर प्रकाश डालें कि जो बात चतुर्थ कालमें भी ग्राह्य थी वह वर्तमान अथवा युगमें अग्राह्य या त्याज्य कैसे हो गई ? जिससे पुण्यको त्याज्य बतलानेकी आवश्यकता आज प्रतीत होने लगी । मानवचित्त कर्तव्यसे प्राय विमुख आज कलकी जनताके लिए तो पुण्याचरणको माधवमनके योग्य चतुर्थकालकी अपेक्षा और भी अधिक आवश्यकता है ।

जिस कालमें तीर्थंकर, सामान्य केवली तथा चरमगरीबो महापिण्डोंका समागम सुलभ था, उस चतुर्थ-कालमें वे आत्मशुद्धिके लिए जासाधारणको अपने अध्यात्मिक प्रवचनमें पुण्य आचरण करनेका उपदेश देते थे, जिससे प्रभावित होकर चक्रवर्ती सम्राट् तब उमे शिरोधार्य कर्म महात्रतो पुण्याचरण करते हुए अपना मनुष्यभव सफल किया करते थे, शुभभावमय पुण्य चारित्रिका अथर्वमन लेकर महान् वहिरङ्ग अन्तरङ्ग तपश्चरण करते हुए शुद्धभाव पाकर मुक्ति प्राप्त किया करते थे, भरतचक्रवर्ती, ब्राह्मली आदिकी पुण्यचर्या सबविदित है । 'तब मुक्ति प्राप्तिके लिए शारीरिक तथा मानसिक क्षमताके अयोग्य निष्ठुर पञ्चमकालमें उस परम्परा मोक्षदायक पुण्यभावका उपदेश त्याज्य हो' यह एक महान् आश्चर्यजनक बात इसलिये भी है कि आजके प्राणीके लिए आत्मकल्याणार्थ सिवाय पुण्याचरणके अन्य कोई मार्ग अवशिष्ट नहीं, तथा च आजका सर्वोच्च कोटिका आध्यात्मिक उपदेश भी, स्वयं न तो पुण्य कर्मके शुभफलको त्याग सकता है, न वह पुण्याचरणके सिवाय अन्य कोई उच्चकोटिका शुद्धोपयोगी आचरण कर सकता है और न वह आत्महितके लिए पुण्यबन्धके सिवाय अन्य कुछ (सर्व कर्मविध्वंस) कर सकता है । तब वनलाइये कि यदि वह दूसरोंको पुण्याचरण त्याग देनेका उपदेश दे तो उसका उपदेश आज कलकी पात्रताके अनुसार क्या उचित माना जाता है ? क्या आजके श्रोताकी पात्रता चतुर्थकालसे भी उच्च है ?

इन बड़े टाईपमें मुद्रित वाक्योंपर निष्पक्ष स्पष्ट प्रकाश डालेंगे ऐसी वाञ्छनीय आशा है ।

आपने जो अपने पक्ष पोषणमें समयसार ग्रन्थकी १४५ वीं गाथा उपस्थित की है, उस गाथाके रहस्य को स्पष्ट बतलानेवाली श्री अमृतचन्द्र सूरिकी टीकाको देखनेका भी यदि आप कष्ट करते तो आशा है पुण्य-पोषक इस पक्षका उल्लेख करनेका प्रयास आप कभी न करते । टीकाकारने शुभ-अशुभ भावके अनेक विकल्प करके अन्तिम वाक्य जो लिखा है वह मननीय है । टीकाकार श्रद्धा लिखते हैं—

शुभाशुभौ मोक्ष-बन्धमार्गौ तु प्रत्येक केवलजीवपुद्गलमयत्वाद्देनेकौ तदनेकत्वे सत्यपि केवल-पुद्गलमयबन्धमार्गाश्रितत्वेनाश्रयाभेदादेक कर्म ।

अर्थ—शुभ तथा अशुभ (क्रमशः) मोक्षका और बन्धका मार्गरूप है (अर्थात् शुभ मोक्षका मार्ग है जब कि अशुभ बन्धका मार्ग है) । अतः दोनों पृथक् हैं, किन्तु केवल जीवमय तो मोक्षका मार्ग है और केवल पुद्गलमय बन्धका मार्ग है । वे अनेक हैं एक नहीं हैं, उनके एक न होने पर भी केवल पुद्गलमय बन्धमार्गकी आश्रितताके कारण आश्रयके अभेदसे वर्य एक ही है ।

इस प्रकार इस गाथाकी टीकाका अधिप्राय जीवमय पुण्यको मोक्षमार्ग बतलाकर पुण्यकी उपादेयता-की पुष्टि करता है । अतः यह टीका आपके उद्देश्यके विपरीत है ।

इसके अनन्तर आपने अपने पक्षको पुष्ट करनेके लिए उसी समयसार ग्रन्थकी एकसी सैंतालीसवीं गाथा उपस्थित की है, किन्तु उसको उपस्थित करते समय सम्भवतः आपने यह विचार करनेका कष्ट नहीं

अनुष्ठान-यज्ञादिका आचरण तो कुछ दूरनी बात है, किन्तु विनेत्र भगवान्का दर्शन करनेका पुण्य भाव भी कमजिहाराका कारण जानसे धर्मरूप है । अथक संगमें इहका संवर्धन करते हुए भी बीरसेन आचार्यने लिखा है —

कर्मं विनर्षिचर्तुस्यं पथमसम्पत्पुण्यपीव कारणं ? विनर्षिचर्तुस्येन निपद्यमिहचिदुम्भं वि
मिच्छयादिक्ममकलावत्स्य तत्त्वर्तुस्यसौ ।

—अथक पुस्तक १ पृ. ४९

अथ—यस्य—विनेत्र प्रतिमाका दर्शन प्रथम सम्पत्तकी पराप्तिये किंच प्रकार कारण है ?

उत्तर—विनेत्र भगवान्की प्रतिमाका दर्शन करनेसे निपत्ति निकषितरूप मिथ्यात्व आदि कर्म समूहका क्षय हो जाता है ।

अथवचनमें सुन परिणामको कर्मक्षयका कारण बतलाने हुए भी बीरसेन आचार्य लिखते हैं —

मुहसुखपरिणामहि कम्मफलमामले तत्त्वज्ञानानुवर्तनीया ।

अथ-अथक पु. १ पृ. ६

अर्थ—सुख और दुःख परिणामोंसे यदि कर्मोंका क्षय होता न माना जाये तो फिर किसी तत्त्व कर्मोंका क्षय ही ही न सकेगा ।

अथपि सुख परिणामी (पुण्यभावों) से भी कर्मोंका क्षय हुआ करता है ।

बीरसेन स्वामी को अथक विद्वान्त संगमें क्षुभोपशोधक्य कर्मक्षयका कम निर्धारके किसे कारण कर्मों से उत्पन्न करते हुए निम्नप्रकार कथन करते हैं —

विच्छेदाद्गुणतुल्यव्यवसंछन्ना विनपद्यमस्यस्य ।

मुहसुखपरिणामात् कम्मक्षये सुखेक्षया ॥५५॥

किं कथमेहं कम्मक्षयः ? अतएवपेसु निडकम्मरमुहसुखं पुण्येभीव कम्मविज्झातं च । तत्त्वज्ञानं पुन चर्तुकेऽप्युपसेवीकम्मपदेसविन्यारणकं मुहसुखमाप्नुयकस्यानुयाग-विहायकत्वं च । अतएव कम्मविन्यर्तं कम्मज्झानमिति सिद्धं ।

—अथक पु. १३ पृ. ९-१०

अर्थ—जिन और वाचुके पुनोक्त कीर्तन करना प्रवृत्ति करना विनय करना ध्यान-सम्पत्ता धृत शीघ्र और संयमसे रत होना—ये सब बातें कर्मक्षयमें होती हैं, ऐसा जानना चाहिये ।

अथ—इस कम्मक्षयका क्या फल है ?

उत्तर—अथक बीरसेनो हेतुपरमिच्छन्की विपुल सुख मित्रता उहका फल है और पुण्येभीमें कर्मकी निर्धरा होना भी उहका फल है । तथा अथक बीरसेनो तो अतन्त्रत पुण्येभीकर्मसे कर्मप्रवेक्षोन्मी निर्धरा होना और क्षुभकर्मोंके उत्पन्न अनुभावाका होना उहका फल है । अतएव जो कर्मों से अनपेक्ष है वह कर्मक्षय है, वह बात सिद्ध होती है ।

और अमुपपन्न गुरि व्यवहारकर्मके विषयमें लिखते हैं —

अथमाय आचरतो एतद्व्यवहारित कम्मज्झो वा ।

य विपक्षकृतोऽवस्थं ओक्षीयावो न कम्मवीयाव ॥५६॥

—अथकपुस्तकपुस्तक

अर्थ—अपूर्ण रत्नप्रग अर्थात् शुभापयोगवाले व्यक्तिगत भाव मोक्षके उपाय रूप होते हैं। उस व्यक्तिके जो कपायाश होता है, यह कर्म-वन्धकारक है, उसका अपूर्ण रत्नप्रग (व्यापारचारित्र्य अश) कर्म-वन्धका कारण नहीं है।

अर्थात्—अपूर्ण रत्नप्रगस्वरूप सरागसम या (५-६-७ में गुणस्थानका) पुण्य-आवरण कर्मवन्धके साथ कममोक्षता भी कारण है।

निर्जराका कारण

श्री देवसेन आचार्य भावसंग्रहमें लिखते हैं —

आयासयाद् कम्म विज्जावच्च य दाणपूजाद् ।

ज कुणद् सम्मदिद्धी त सव्व णिज्जरणिमित्त ॥६१०॥

अर्थ—गन्धदुष्टि जो छह आवश्यक कर्म, वैवाक्य, दान, पूजा आदि करता है, वे सब कार्य कर्मोंको निजराके कारण हैं।

श्री परमात्मप्रकाशकी टीकामें श्री ब्रह्मदेवसूरि लिखते हैं—

यदि निजशुद्धात्मैवोपादेय इति मत्वा तत्साधकत्वेन तदनुकूल तपश्चरण करोति, तत्परिज्ञानसाधकं च पठति तदा परम्पराया मोक्षसाधक भवति, नो चेत् पुण्यकारण तत्रैवेति ।

—अ० २ गा० १९१ की टीका

अर्थ—यदि निज शुद्ध आत्मा ही उपादेय है, ऐसा मानकर उसके मापकपत्रसे उसके अनुकूल तप करता है और शास्त्र पढ़ता है तो वह परम्परामें मोक्षका ही कारण है, ऐसा नहीं कहना चाहिये कि वह केवल पुण्यवन्धका ही कारण है।

ये निदानरहितपुण्यसंहिता पुरुषास्ते भवान्तरे राज्यादिभोगे लब्धेऽपि भोगास्त्यक्त्वा जिनदीक्षा गृहीत्वा चोर्ध्वगतिगामिनो भवन्ति ।

—अ० २ गा० ५७ की टीका

अर्थ—जिन पुरुषोंने निदानरहित पुण्यवन्ध किया है वे दूसरे भवमें राजादिके भोग पाकर भी उन भोगोंको छोड़कर बलदेव आदिके समान जिनदीक्षा ग्रहण कर मोक्षको जाते हैं।

उभयभ्रष्टता

यदि पुनस्तथाविधामवस्थामलभमाना (निर्विकल्पसमाध्यलभमाना) अपि सन्तो गृहस्थावस्थाया दानपूजादिक त्यजन्ति तपोधनावस्थाया पडावश्यकदिक च त्यक्तवोभयभ्रष्टा सन्ति तिष्ठन्ति तदा दूषणमेवेति तात्पर्यम् ।

—अ० २ दोहा ५५ की टीका

अर्थ—जिसने उस प्रकारकी अवस्थाको प्राप्त नहीं किया (निर्विकल्प समाधि प्राप्त नहीं की है) वह यदि गृहस्थ अवस्थामें दान, पूजा आदि छोड़ देता है और मुनि अवस्थामें पट् आवश्यकको छोड़ देता है तो वह दोनों ओरसे भ्रष्ट है और वह दूषण ही है।

उत्तरया कि इस यात्रामें भूम-भूम करके साथ संघर्ष करने तथा घनके साथ रास करनेका निवेप धन्यकारने किया है। भारभके पुष्प-भूम परिभाषाओंके व्यापनेका उत्सव इस यात्रामें किसी भी शब्दसे प्रकट नहीं किया गया। अतः भूमका यह प्रमाण प्रकटमें आसके बहिर्भागका पोषक नहीं है।

टीकाधरको निम्नलिखित टीका दर्शनीय है—

इसीप्रमाणे अनेक मन्त्रां सह एतत्सर्वं प्रतिपिद्ये नमोऽस्तुत्येव इति मन्त्रोत्तरमामोत्तरमनुष्ठायी-
सम्यक् ।

वर्ष—कुशीनक्षत्र शुभ-अशुभ कर्मोंके साथ राय (मानसिक माय) और लघुर्व (वाचनिक तथा प्रायोगिक प्रवृत्ति) प्रसिद्ध है, नक्षत्रिक शुभाशुभ कर्मोंके साथ राय और संक्षय लम्बका कारण है, जैसे मर्त्योदय अथवा शुभिनीके साथ वननिवासी स्वयंसेवक हान्सीकी (वस्त्राभरणानेके कारण) राय और संक्षय करला सिद्ध है।

हमारा प्रत्यक्ष पुष्प बाजारको विषयमें बा । तबनुसार बागको पुष्प बाजारका रत्न प्रमाणित करने बाग ही बागको प्रमाण देना चाहिये । हृदय पुष्प कर्मको उपयोगिताका समर्थन करनेबाग प्रत्यक्ष नहीं किन्ता अपि तु सुमासुन कर्मको करनेबाग तबसे एवं परम्पराके मुक्तिके अन्तर्गत पुष्प बाजारको विषयमें ही हमारा प्रत्यक्ष है । अतः बाग पुष्प-बाग इत्येककी बात छोड़कर पुष्पबाग-सुमासुनका व्यवहार सम्पन्न-चारित्र्य वर आत्मीय प्रमाण सहित प्रकाश चाहिये ।

इस प्रकार आपने अपने पक्षकी बुद्धिमें जो दीन बाँटें कहीं हैं। उन पर पर्याप्त प्रकाश डालकर, जब कुछ महत्त्वपूर्ण प्रश्नोंके पठनमें मातृश्री एवं आचारणीय प्रभाव व्यक्तित्व कहे हैं। वे प्रत्यक्ष आपकी मारपीटा भी बरसनेमें आपसे किए जायें। बहापक होने।

શ્રી કુન્દકુન્દાચાર્ય પ્રવચનશાલ મં ૧૫૯ કિલોમીટરે ૬ —

अमुमेतद्योमयिहा सुखमवुषा सुखेवमुषा वा
 निजार्थमिति कर्म तेन वसत्यं कथं पश्ये ॥ २६ ॥

वर्ष—असुन क्षयोपदे रहित सुशोषयोदी अथवा सुशोषयोदी मुनि अथवाको संसारभावसे शर कर
होते है। इन मणियोंका अणु प्रकृत सुख या प्रकृत पद प्राप्त कर जाता है ।

श्री बभ्रुवर्धनसूरि ६६ भाषाकी शीका करते हुए लिखते हैं—

बभौःकृष्णानां च वृक्षमां मोहोपमस्यरायोऽन्तराक्षमोऽर्धगविभुक्ताः कण्ठ-मन्त्रकन्याबोध-
विभोःकृष्णानां च वृक्षमां मोहोपमस्यरायोऽन्तराक्षमोऽर्धगविभुक्ताः कण्ठ-मन्त्रकन्याबोध-
विभोःकृष्णानां च वृक्षमां मोहोपमस्यरायोऽन्तराक्षमोऽर्धगविभुक्ताः कण्ठ-मन्त्रकन्याबोध-
विभोःकृष्णानां च वृक्षमां मोहोपमस्यरायोऽन्तराक्षमोऽर्धगविभुक्ताः कण्ठ-मन्त्रकन्याबोध-

बर्च—पूजित स्वस्वभावी मुक्ति मीह, हेच बीर हूँचि राघवज बभ्रुम उपयोगे रहित समस्त कथाया
 ये रहित होनेके कारण कथाविष्ट सुभोगमोही बीर प्रसङ्ग राघवे कहयते कथाविष्ट सुभोगमोही मुक्ति स्वर्ग
 योग्यायतन (योगस्वाय) रूप होनेके बचनको दाखी करते हैं । जो स्वर्गित बलकी प्रकृति करते हैं वे भी
 सुभगरिबाही बनकर पन्थास्य हो जाती हैं ।

इसी प्रत्यक्षा एक अन्य प्रमाण है।

एवम् कलत्रमुक्ता कलत्रम् वा पुनः कलत्रम् ।

अभिषाद परेति अभिषादा वा दूषणं परं कथ्यते ॥२-२५४॥

अर्थ—मुनियोंकी प्रशस्त चर्या तथा गृहस्थोंकी प्रशस्त चर्या उत्तम है। वे मुनि तथा गृहस्थ अपनी उसी प्रशस्त चर्याद्वारा मोक्षसुखको प्राप्त करते हैं।

टीकामें श्री अमृतचन्द्रसूरिका भाव भी गाथाके अभिप्रायका पोषक है—

एवमेव शुद्धात्मानुरागयोगिप्रशस्तचर्यारूप उपवर्णित शुभोपयोग तदय शुद्धात्मप्रकाशिका समस्त-
विरतिमुपेयुषा कपायकणसद्भावात्प्रवर्तमान शुद्धात्मवृत्ति-विरुद्धरागसगतत्वाद्गौण, श्रमणानां, गृहिणां
तु समस्तविरतेरभावेन शुद्धात्मप्रकाशनस्याभावात्कपायसद्भावात्प्रवर्तमानोऽपि स्फटिकसर्पकैणार्कतेजस
इवैधसा रागसयोगेन शुद्धात्मनोऽनुभवात्कमत, परमनिर्वाणसौख्यकारणत्वाच्च मुख्य ।

अर्थ—इस तरह यह शुद्ध आत्माका अनुरागरूप शुभ आचार है। यह शुभाचार शुद्ध आत्माको प्रकाशक सर्व विरतिवाले मुनियोंके कपाय अश रहनेसे शुभ प्रवृत्तिमें वर्तमान मुनियोंके शुद्धात्मानुभवके विरोधी राग भाव होनेसे गौण है। गृहस्थोंके सकल चारित्र्यके अभाव द्वारा शुद्धात्माका प्रकाश न होनेसे और कपायके सद्भावसे तथा रागयुक्त अशुद्ध आत्माका अनुभव होते रहनेसे परम्परासे परम निर्वाणसुखका कारण होनेसे मुख्य है।

इस तरह टीकाकार श्री अमृतचन्द्रसूरि अपनी टीकामें श्री कुन्दकुन्द आचार्यके अभिप्रायको स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि मुनिचर्या तथा श्रावक-चर्यारूप शुभोपयोग-पुण्याचरण सरागचारित्र या व्यवहारचारित्र मोक्षका कारण है, अतः उपादेय है।

इन दो प्रमाणोंसे यह बात सिद्ध होती है कि शुभोपयोग, पुण्य अथवा व्यवहार चारित्र एक ही अर्थ वाचक पर्याय शब्द हैं। इनको सरागचारित्र या सराग धर्म भी कहा जाता है। यह पुण्य भाव या शुभोपयोग राग भावके सहयोगसे पुण्य कर्मबन्धका कारण है, उसीके साथ-साथ अपनी यथासम्भव विषयभोगोंसे तथा पापक्रियाओंसे एव मित्यात्वकी विरक्तिके कारण सत्वर और निर्जराका भी कारण है। यही विरक्ति बढ़ते-र-शुद्ध परिणतिमें परिणत हो जाती है। इस दृष्टिसे शुभोपयोग या पुण्यभाव शुद्धोपयोगका कारण है। सातवें गुणस्थानका पुण्य भाव ही आठवें गुणस्थानके शुद्धोपयोगमें परिणत हो जाता है। अर्थात् सातिशय अप्रमत्त (सातवें) गुणस्थानके अन्तिम समयकी पर्याय शुभोपयोगमयी है और उससे दूसरे समयकी आत्मपर्याय शुद्धोपयोगमयी होती है। इस कारण शुभोपयोग शुद्धोपयोगका साक्षात् कारण भी है और पाँचवें-छठे गुणस्थानका शुभोपयोग शुद्धोपयोगका परम्परा कारण है।

इस कार्य-कारणभावसे पुण्यभाव या शुभोपयोग परम उपयोगी है। सत्वर और निर्जराका कारण होनेसे धर्मरूप है। निश्चय धर्म या शुद्धोपयोग यदि फल है तो शुभोपयोग उसका पूर्ववर्ती पुण्य है। इस कारण सम्यग्दृष्टिका पुण्य परम्परासे मुक्तिका कारण होनेसे प्रत्येक व्यक्तिके लिये ग्राह्य या उपादेय है। आठवें गुणस्थानसे नीचेवाले प्रत्येक व्यक्तिके लिये रचमात्र भी हेय या त्याज्य नहीं है। इसी बातकी पुष्ट करते हुए श्री परम आध्यात्मिक श्री देवसेन आचार्यते भावसंग्रह ग्रन्थमें लिखा है —

सम्मादिद्वी पुण्ण ण होइ ससारकारण णियमा ।

मोक्खस्स होइ हेउ जइ चि णियाण ण सो कुणइ ॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टिका पुण्यभाव नियमसे ससारका कारण नहीं है। सम्यग्दृष्टि जीव यदि निदान न करे तो उसका पुण्य मोक्षका कारण होता है।

अतः मोक्षका कारणभूत पुण्य त्याज्य किस तरह हो सकता है।

अर्थ—अपूर्ण रत्नत्रय अर्थात् शुभोपयोगवाले व्यक्तिके भाव मोक्षके उपाय रूप होते हैं। उस व्यक्तिके जो कपायाश होता है, वह कर्म-बन्धकारक है, उसका अपूर्ण रत्नत्रय (व्यवहारचारित्र्य अश) कर्म-बन्धका कारण नहीं है।

अर्थात्—अपूर्ण रत्नत्रयस्वरूप सरागसयम या (५-६-७वें गुणस्थानका) पुण्य-आचरण कर्मबन्धके साथ कममोक्षका भी कारण है।

निर्जराका कारण

श्री देवसेन आचार्य भावसंग्रहमें लिखते हैं —

आवासयाइ कम्म विज्जावच्च य दाणपूजाइ।

ज कुणइ सम्मदिट्ठी त सव्व णिज्जरणिमित्त ॥६१०॥

अर्थ—मम्यग्दृष्टि जो छह आवश्यक कर्म, दान, पूजा आदि करता है, वे सब कार्य कर्मोंकी निर्जराके कारण हैं।

श्री परमात्मप्रकाशकी टीकामें श्री ब्रह्मदेवसूरि लिखते हैं—

यदि निजशुद्धात्मैवोपादेय इति मत्वा तत्साधकत्वेन तदनुकूल तपश्चरण करोति, तत्परिज्ञानसाधकं च पठति तदा परम्पराया मोक्षसाधक भवति, नो चेत् पुण्यकारण तत्रैवेति।

—अ० २ गा० १९१ की टीका

अर्थ—यदि निज शुद्ध आत्मा ही उपादेय है, ऐसा मानकर उसके साधकपनेसे उसके अनुकूल तप करता है और शास्त्र पढ़ता है तो वह परम्परासे मोक्षका ही कारण है, ऐसा नहीं कहना चाहिये कि वह केवल पुण्यबन्धका ही कारण है।

ये निदानरहितपुण्यसहिता पुरुषास्ते भवान्तरे राज्यादिभोगे लब्धेऽपि भोगास्यक्त्वा जिनदीक्षां गृहीत्वा चोर्ध्वगतिगामिनो भवन्ति।

—अ० २ गा० ५७ की टीका

अर्थ—जिन पुरुषोंने निदानरहित पुण्यबन्ध किया है वे दूसरे भवमें राजादिके भोग पाकर भी उन भोगोंको छोड़कर बलदेव आदिके समान जिनदीक्षा ग्रहण कर मोक्षको जाते हैं।

उभयभ्रष्टा

यदि पुनस्तथाविधामवस्थामलभमाना (निर्विकल्पसमाध्यलभमाना) अपि सन्तो गृहस्थावस्थाया दानपूजादिकं त्यजन्ति तपोधनावस्थाया पढावश्यकदिकं च त्यक्त्वोभयभ्रष्टा सन्ति तिष्ठन्ति तदा दूषणमेवेति तात्पर्यम्।

—अ० २ दोहा ५५ की टीका

अर्थ—जिसने उस प्रकारकी अवस्थाको प्राप्त नहीं किया (निर्विकल्प समाधि प्राप्त नहीं की है) वह यदि गृहस्थ अवस्थामें दान, पूजा आदि छोड़ देता है और मुनि अवस्थामें षट् आवश्यकको छोड़ देता है तो वह दोनों ओरसे भ्रष्ट है और वह दूषण ही है।

निष्कर्ष

इस तरह परम आध्यात्मिक शक्ति श्रीगोपालजी मुन्दमुन्द श्रीब्रह्मचर्य सुनि, श्री गोरसेन गार्ग्य आदिके आप प्रभावसे प्रभावित होता है कि पुण्यभाव वर्तमान बोधे पाँचवें छंदे व मातृके पुण्यस्थानका धूमधरिणाम या अथवाचार चरित्र कर्मोंके संवर तथा निर्जराका भी कारण है। (इनमें जितना रागादि है उससे दुःखभाव बन्ध होता है तथा जितना मित्रादि अस्ति है उससे निर्जरा होती है। सावित्र्य अथवा गुणस्थानके अस्तिप्र समयका पुण्यभाव वृद्धर समग्रमें सुखापयोगरूप हो जाता है। इस तरह जब पुण्यभाव और शुद्ध भावमें अपादान-उपादानभाव है तब शुद्ध परिष्कारिका भी अमर पुण्यभाव स्वरूप का हेतु किस तरह हो सकता है? अर्थात् सम्प्रतिष्ठिका पुण्यभाव स्वाम्य नहीं है।

जब प्रवचनारम्भ श्री मुन्दमुन्द गार्ग्यका वचन—‘पुण्यकथा अरहन्ता’ श्री मुन्दमुन्दगार्ग्यके प्रत्येक वचनको श्रद्धाके साथ धर्य पाते हुए अरहन्त पक्षपर भी निरा इनेवाले पुण्यभावको है (अनेक योग्य) कभी न समझना चाहिये व बहुत चाहिये क्योंकि बिना पुण्यभावके (पुण्यस्थान ज्ञानानुसार) सुखापव निश्चयमें भी नहीं हो पाते।

धर्मा १२

पुण्यका फल जब अरहन्त होना तब कहा गया है (पुण्यकथा अरहन्ता म सा) और जिससे वह आत्मा तीन लोकका अधिपति बनता है उसे सर्वोपनिषाधी पुण्य बताया है (सर्वोपनिषाधि पुण्यं तद्वैश्वदेव्यजिह्विक्यं) तब ऐसे पुण्यको हितोपमा लेकर त्याग्य कहना और मानना क्या लाभोक्त है?

प्रतिष्ठाका २ का समाधान

समाधानमें यह स्पष्ट बताया गया था कि समग्र प्रयोजनके अनुसार अनेक दिया जाता है। प्रतिष्ठाका २ में इसे हृदये स्वीकार की कर लिया गया है, फिर भी यह प्रश्न उठाया गया है कि वो बात बहुत काफ़ी भी ब्राह्म की वह पंचमकाफ़ी बड़ाछा हैती? समाधान यह है कि योध्यार्थका प्रकरण काफ़ीसेबड़े नहीं बरकटा है। पुण्य और पाप न होने के कर्मके सेव है और इनमें बाध कर ही मोक्ष प्राप्त होता है वह वैश्वदेव्यजिह्विक्यं प्रक्रिया है, जिसे सब जानते हैं।

‘पुण्यका फल अरहन्त है यह सर्वविधायि पुण्यसे वैश्वदेव्यजिह्विक्यं अधिपति बनता है। ये साक्षात् मान्य प्रमाणीकृत है पर देखना यह है कि किस विवशतासे इसका निष्कर्ष है। आरहन्त पुण्यस्थानमें सर्वोपनिषाधी तीन हो जानेपर भी वीतराग भाव होता है वह अरहन्त पद (वैश्वदेव्यजिह्विक्यं) का निश्चयसे हेतु है। उस समय वो धूमधरिणिका कार्य है उसमें इसका कारण होनेसे जब पुण्यको भी अरहन्त पदका कारण (अपवार) है आपमें कहा गया है। अन्तर्गत—

मौह्यवाङ्मयवत्त्ववाच्यवाच्यवाच्यवाच्य कैवल्यात्।

इस आगम वचन द्वारा जो मोहके क्षय और ज्ञानावरण-दर्शनावरण-अन्तरायके क्षयसे केवलज्ञान वतलाया है उसमें उक्त प्रमाणकी सगति कैसे बैठ सकती है ।

वीतराग अन्तराग बहिराग परिग्रहरहित केवली भगवान् अणुमात्र पर पदार्थके स्वामी नहीं हैं । फिर भी उन्हें तीन लोकका स्वामी कहा गया है सो क्या यह निश्चय कथन है या मात्र तीन लोकमें प्राणियोंके श्रद्धाभाजन होनेसे उनमें तीन लोकके अधिपतित्वका उपचार है, विचार कीजिये । स्पष्ट है कि इस उपचरित अधिपतित्वका कारण ही उस सर्वातिशायी पुण्यको कहा गया है ।

सम्यग्दृष्टि जीवके भेदविज्ञानकी जागृतिके साथ पापविरक्ति तथा शुभप्रवृत्ति होती है । यत यह निश्चयधर्मका सहचर है । अतः इस व्यवहार घमस्वरूप पुण्याचरणका उपदेश आगममें दिया गया है । पर पुण्य मोक्षका हेतु नहीं है । मोक्षका हेतु तो वह वीतरागता है जो पुण्यभावके साथ चल रही है । अतः परमार्थसे पुण्य और पापको बन्धका तथा वीतराग भावको मोक्षका कारण मानना यथार्थ है ।

समयसार गाथा १४५ का प्रमाण हमने देकर यह सिद्ध किया था कि वह सुशील कैसे हो सकता है जो शुभ कर्म जीवको ससारमें प्रवेश कराता है । गाथाके अभिप्रायको ठीक तरहसे न समझ कर इसे पुण्य पोषक वतलाया गया है जो असंगत है । गाथाके उत्तरार्धका सीधा अन्वय है कि —

‘यत् ससार प्रवेशयति कथं तत् सुशील भवति’ अर्थात् जो जीवको ससारमें प्रवेश कराता है उसे सुशील कैसे कहें । टीका भी गाथाके अनुरूप ही है, टीकाके अर्थ करनेमें विपर्यास हुआ है इतना ही संकेत मात्र हम यहाँ करना चाहते हैं । उसे आगेकी गाथा १४६ और १४७ के प्रकाशमें देखें तो सब स्पष्ट हो जायगा । गाथा १४७ की टीकामें यह स्पष्ट वतलाया है कि—

कुशीलशुभाशुभकर्मम्या सह रागससर्गौ प्रतिपिद्धौ बधहेतुत्वात् ।

अर्थ—कुशीलस्वरूप शुभ और अशुभ कर्मोंके साथ राग और ससर्गका निषेध है, क्योंकि वे बन्धके हेतु हैं ।

कुन्दकुन्दस्वामीने समयसार जीमें बन्धकी दृष्टिसे पुण्य-पापकी समानता इसमें स्पष्ट रूपसे बताई है । तब ‘पुण्यफला अरहता’ का अर्थ इन्हीं कुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारमें किस नयसे लिखा है यह विवेकियोंके ज्ञानमें सहज हो आ जायगा । पुण्यका त्याज्यपना इसी दृष्टिसे आगममें प्रतिपादित है और पुण्यके साथ होने वाले वीतराग भावको और लक्ष्य देकर पुण्यको उपचारसे उपादेय भी बताया गया है । दोनों दृष्टियोंको ध्यान में लेने पर कोई विरोध नहीं रह जाता ।

यदि उक्त प्रश्नमें पुण्य-पापरूप शुभाशुभ कर्म और शुभाशुभ परिणामसे अभिप्राय नहीं है, किन्तु ‘पुण्याचरण’से है जैसा कि प्रतिशका २ में लिखा है तो पुण्यका अर्थ यहाँ ‘पवित्र’ समझा गया और पवित्राचरणका अर्थ पुण्यपापमल रहित वीतराग भाव ही हुआ सो वीतराग भावका फल ‘अरहन्त पद’ है, ऐसा माननेमें कोई आपत्ति नहीं है । पर मूल प्रश्नमें पुण्याचरण शब्द नहीं था ‘पुण्य’ शब्द था, अतः उसकी मीमांसा की गई थी । वीतराग भावरूप आचरण ही सवत्र सिद्धिका कारण बना है यह प्रतिशकामें प्रयुक्त उदाहरणों से भी स्पष्ट है । प्रतिशका २ के अन्तमें निष्कष निकालते समय यह बात लिखते हुए कि ‘शुभपरिणाम सवर-निर्जराका भी कारण है’, यह भी स्वीकार कर लिया गया है कि ‘जितना रामाश है उससे शुभाशुभ-बध होता है, तथा जितना निवृत्ति अश है उससे सवर-निजरा होती है ।’ इस निष्कर्षमें ही जब शुभ रागाशको बध मान लिया गया है तब यह प्रश्न स्वयं प्रश्न नहीं रह जाता ।

तृतीय दोर

३ .

धका १३

पुण्यका पत्र जब अरहल होना तक कहा गया है (पुण्यका आहवा प्र सा) और जिससे यह आहवा तीन साकका अपिपनि बनता है उस सवातिनाका पुण्य बतलाया है, मार्गिदापि पुण्य वह प्रेमीकाधिनिष्कण्ठ) तब यह पुण्यको हलायमा इकर त्याग्य कहना और मानना क्या झान्नाक है ?

प्रतिपक्ष ३

यह प्रश्न आवश्यक पुण्य धारणी अपेक्षाक है । इस बातको हमने अपने द्वितीय प्रश्नमें स्पष्ट कर दिया था तथा यह भी स्पष्ट कर दिया था कि सुधीरवीर पुण्यमात्र कायकार बर्ष एवं व्यङ्ग्यार बर्षरि—ये एकाक-धारी धार है । फिर भी आपने पुण्यका इतरवर्षको अपेक्षामें हा कतर प्रारम्भ किया है । इत्यर्थकी अपेक्षा । एतदोक्तव्य आपमें किया जायगा । जब तो ओषक धारणी अपेक्षाके स्पष्टीकरण किया जाता है ।

आपने कहा है कि सम्मगुहि ओषके मेदरिजातको अनुष्ठिके हाव-दाव घाते विपिउ ठना मुक-वृत्ति होती है । इस मिथित बखण्ड पर्यायका नाम पुनारपीव है । इसमें प्रवृत्त राव भी है तथा सम्म-एव व पर्याय विपिउक्तव्य बिपकी निमलता भी है । श्री रचार्तिनाम बाध १११ की टीकामें पुनपारका मु ही कथन किया गया है :—

बन्ध प्रवृत्तरागहिक्ताम्भाद्वय तत्र सुमपरिधामा ।

अर्थ—यहाँ प्रवृत्त राग तथा चित्तप्रवाह है वहाँ पुन्य परिधाम है ।

यह हाका मूक धारणाके अनुकूल ही है । मूक धारणा की 'चित्तप्रवाह' दिया है । चित्तप्रवाहका अर्थ बतला स्पष्टता उक्तव्यता निमलता पवित्रता । प्रवृत्तका अर्थजीने की बर्ष Purity किया है । यह विम-प्रा वापीके विपिउक्त आदि रूप हो ता है । श्री प्रवचनवार बाध २ में भी कहा है कि बिना समय भीव बलुय न या मुक्तव्य परिधामता है उस समय यह बलुय मूक या मुक्त है । बर्षात् एक समयमें एक ही माव होता है और उस समयकी बखण्ड (पुन) पर्यायका नाम ही बलुय मूक या मुक्त धार है । अतः यह बिना हो जाता कि सम्मगुहिके मात्र रावाधका नाम मूक भाव नहीं है किन्तु उसकी मिथित बखण्ड पर्याय ही का नाम प्र माव है । उसमें उपाधते बन्ध और निमल बधते तवर-निर्बन्ध होते हैं ।

यह पुन्य भाव वा व्यङ्ग्यार बर्षमें भी कल्प या ज्येव बीतरावता एवं मुक्त बखण्डा बर्षात् योगको प्राप्त हो रहती है । पर्यायकी निमलताके कारण वह ओष बीतरावतायें स्थिर नहीं हो पाता है । इस कारण उसको राव व निमल करने बजते हैं, किन्तु यह राव या निमल हाव भी वह बीतरावताको ही प्राप्त करना चाहता है । ऐसे व भी बीतरावताकीने कहा है—

संचय कर व सके ये सचय बारवकी वर ब्रह्मपदी ।

जो जिस वस्तुका इच्छुक होता है वह उसी वस्तुके धारोकी श्रद्धा, ज्ञान व पूजादि करता है। जैसे धनुर्विद्याका इच्छुक धनुर्वेदके विशेषज्ञका तथा घनार्थी राजा आदिका श्रद्धान, ज्ञान व पूजासत्कारादि करता है। कहा भी है—

यो हि यत्प्राप्त्यर्थी स त नमस्करोति यथा धनुर्वेदप्राप्त्यर्थी धनुर्विद नमस्करोति ।

इसी प्रकार वह व्यवहार सम्यग्दृष्टि वीतरागताकी प्राप्तिका इच्छुक होनेसे वीतराग देव, वीतराग गुरु और वीतरागताका प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रोंका ही श्रद्धान, ज्ञान एव पूजा, सत्कार, सेवा आदि करेगा। जैसे धनुर्वेदके विशेषज्ञ या राजादिकी पूजा सत्कारादि धनुर्विद्या या धनकी प्राप्तिमें साधक निमित्त कारण है, उसी प्रकार वीतराग देवादिकी पूजादि भी वीतरागताके प्राप्त करनेमें साधक निमित्त कारण है। अर्थात् वीतराग देवादिकी पूजादि रूप आचरण वीतरागताके ही कारण है। वीतराग देवके गुणोंमें जो उसका अनुराग है वह उन गुणोंकी प्राप्तिके लिये ही है। कहा भी है—‘वन्दे तद्गुणलब्धये’ अर्थात् उन गुणोंकी प्राप्तिके लिये ही वन्दना करता हूँ। उसका यह भाव नहीं कि मैं सदा इसी प्रकार बना रहूँ। किन्तु वह उसी समय तक पूजादि करता है जब तक वह स्वयं वीतरागी नहीं बन जाता है। जैसे धनुर्विद्याका इच्छुक उसी समय तक गुरुका आश्रय लेता है जब तक वह स्वयं धनुर्वेद विशेषज्ञ नहीं बन जाता है। कहा भी है—

भिन्नात्मानमुपास्यात्मा परो भवति तादृशः ।

वर्तिदीप यथोपास्य भिन्ना भवति तादृशी ॥ ९७ ॥

—समाधिदातक

अर्थ—यह जीव अपनेसे भिन्न अर्हन्त—सिद्धस्वरूप परमात्माकी उपासना करके उन्हींके समान अर्हन्त—सिद्धरूप परमात्मा हो जाता है। जैसे कि वत्ती, दीपकसे भिन्न होकर भी, दीपककी उपासनासे दीपकस्वरूप हो जाती है।

इससे स्पष्ट हो जाता है कि भगवान्की उपासना उपासकको भगवान् ही बना देती है।

परमप्य वै जाणतो जोई सुच्चेइ मलयलोहेण ।

णादिथदि णव कम्म णिहिट्ट जिणवरिंदेहि ॥ ४८ ॥

—मोक्षपाहुड

अर्थ —जो योगी परमात्माको ध्यावता सता वर्तें है सो मलजा देनहारा जो लोभकपाय ताकरि छूटे है और नवीन कर्मका आश्रय न होय है—ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है अर्थात् परमात्माके ध्यानसे सवर तथा निजरा होती है एव लोभके छूट जाने पर केवलज्ञान स्वयं प्राप्त हो जाता है।

श्री प्रवचनसार गाथा ८० में भी कहा है —

जो जाणदि अरहत दन्वत्तगुणत्तपज्जयत्तेहि ।

सो जाणदि अप्पाण मोहो खलु जादि तस्स लय ॥ ८० ॥

अर्थ—जो अरहन्तको द्रव्यपने, गुणपने और पर्यायपनेसे जानता है वह अपनी आत्माको जानता है और उसका मोह अवश्य लय (नाश) को प्राप्त हो जाता है।

जैसे कोई पुष्ट घन कमानेके लिये कोई व्यापार शुरू करता है। उस व्यापारमें जो कुशल है उसका आश्रय भी लेता है और दुकान पर आवश्यक व्यय (खर्च) भी करता है। किन्तु इस प्रकार व्यय करके, कई

और निश्चय-दोनोंको मत छोड़ो, क्योंकि व्यवहारनयके बिना तो तीर्थ-व्यवहारमार्गका नाश हो जायगा और निश्चयनयके बिना तत्त्व (वस्तु) का नाश हो जायेगा ।

भावार्थका उत्तरार्थ — जहाँतक यथार्थ ज्ञान-श्रद्धानकी प्राप्तिरूप सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति नहीं हुई हो वहाँतक तो जिनसे यथार्थ उपदेश मिलता है ऐसे जिन वचनोंको सुनना, धारण करना तथा जिन वचनोंको कहनेवाले श्री जिनगुरुकी भक्ति, जिनविम्बके दर्शन इत्यादि व्यवहार मार्गमें प्रवृत्त होना प्रयोजनवान् है । जिन्हें श्रद्धान-ज्ञान तो हुआ है, किन्तु साक्षात् प्राप्ति नहीं हुई उन्हें पूर्वकथित काय परद्रव्यका अलम्बन छोड़नेरूप अणुव्रत, महाव्रतका ग्रहण, समिति, गुप्ति और पच परमेष्ठीका ध्यान-रूप प्रवर्तन तथा उसी प्रकार प्रवर्तन करनेवालोंकी सगति एव विशेष जाननेके लिये शास्त्रोंका अम्यास करना, इत्यादि व्यवहार मार्गमें स्वयं प्रवर्तन करना और दूसरोंको प्रवर्तन कराना—ऐसे व्यवहारनयका उपदेश अगोकार करना प्रयोजनवान् है । व्यवहारनयको कथञ्चित् असत्यार्थ कहा गया है, किन्तु यदि कोई उसे सर्वथा असत्यार्थ जानकर छोड़ दे तो वह शुभोपयोगरूप व्यवहारको ही छोड़ देगा और उसे शुद्धोपयोगकी साक्षात् प्राप्ति तो नहीं हुई है, इसलिये उल्टा अशुभोपयोगमें ही आकर, भ्रष्ट होकर, चाहे जैसी स्वेच्छारूप प्रवृत्ति करेगा तो वह नरकादिगति तथा परम्परासे निगोदको प्राप्त होकर ससारमें ही भ्रमण करेगा । इसलिए शुद्धनयका विषय जो साक्षात् शुद्ध आत्मा है उसकी प्राप्ति जबतक न हो तबतक व्यवहार भी प्रयोजनवान् है—ऐसा स्याद्वाद मतमें श्री गुरुओंका उपदेश है (सोनगढनिवासी श्री हिम्मतलालकृत टाकाके हिन्दी अनुवादसहित मारोठसे प्रकाशित समयसारके पृष्ठ २५ से २७ तक ।)

सम्यग्दर्शन ज्ञान-चारित्रकी पूणता १३वें गुणस्थानमें होती है । अतः उपरोक्त कथनानुसार १२वें गुणस्थानतक साधक अवस्था है और वहाँतक व्यवहारधर्म प्रयोजनवान् है । सो ठीक है, क्योंकि साध्यके प्राप्त हो जानेपर साधक (मार्ग) का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता है ।

भावार्थ विशेष ध्यान देनेयोग्य है, क्योंकि इसमें गायत्रा तथा टीकाका भाव स्पष्ट किया गया है । पण्डितप्रवर जयचन्दजोने भी भावार्थमें यही आशय प्रगट किया है ।

उपरोक्त कथनसे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि मिथ्यादृष्टिके द्वारा किया हुआ व्यवहारधर्म भी सम्यक्त्वकी प्राप्तिके लिये साधन है । इस विषयको आश्रम प्रमाणसहित आगे स्पष्ट किया जायगा ।

टीकाके अन्तमें दी गई प्राचीन गायत्रासे स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार धर्मके बगैर शुद्ध आत्माकी प्राप्ति नहीं हो सकती । शुद्ध आत्माकी प्राप्ति किये बगैर तज्जन्य सुखका अनुभव भी नहीं हो सकता है । जैसे मिठाई का स्वरूप जाननेमात्रसे मिठाईका स्वाद और तज्जन्य सुख नहीं प्राप्त हो सकता है । निश्चयके बगैर साध्य नहीं रहेगा और साध्य बगैर साधन किसका किया जायगा । अतः व्यवहार व निश्चय दोनों आवश्यक हैं ।

पुण्यरूप व्यवहार प्राथमिक अवस्थामें कार्यकारी है, क्योंकि यह निश्चयरूप साध्यका साधन है । कहा भी है—

व्यवहारनयेन मित्रसाध्यसाधनभावमवलम्ब्यानादिभेदवासितबुद्धयः सुखेनैवावतरन्ति तीर्थं प्राथमिका ।

—पञ्चास्तिकाय पृ० २४५—२४६ रायचन्द्र ग्रन्थमाला

अर्थात्—जो जीव अनादि कालसे लेकर भेदभाव कर वासितबुद्धि है, वे प्राथमिक व्यवहार अवलम्बी होकर मित्र साध्य-साधनभावको अगोकार कर तीर्थको प्राप्त करते हैं ।

श्री बभ्रूवर्माके उपर्युक्त वाक्य व्याप्त होने योग्य है ।

इसी बातको श्रीमान् पं. कृष्णचरणने स्वयं इन शब्दोंद्वारा स्वीकार किया है—

कहीं-कहीं शुभक्रियामें धन कहा जाता है। जाना कि वह कबल उपचारमात्र है। पर कहीं-कहीं उपचार कबल भी प्रत्यक्ष होता है। कारण कि शुभक्रियामें हिंसादि अशुभ क्रियामोंकी निवृत्ति छिपी हुई है। कर्मवृत्त्युक्त दोषके किष्ट बीजको यद्यपि अशुभ और शुभ दोनों प्रकारकी क्रियाओंसे निवृत्त होता है किन्तु प्रायश्चित्तमार्गमें अशुभमय निवृत्ति भी प्राप्त मानी गई है। वही कारण है कि प्रत्यक्षकार धर्मके स्वकर्मका निवेदन करत हुए हिंसा आदि अशुभ क्रियाओंके त्यागको भी धन कहा है।

—संख्या १५० वर्षी प्रत्यक्षता

श्री समद्वार पावा १४४ को टीकामें श्री जीके सुभवासकी घोषमाण कहलया है, जिसका उद्धार हम दूसरे प्रपन्नमें से चुके हैं। परन्तु आपन घरपर यह आपत्ति कटायें हैं कि टीकामें अर्थ करनेमें विपरीत हुआ है। अतः पश्चिमवर् अथवा अतीत तथा अविद्या मन्दिर, विष्णुकी प्रजासित अथ मोक्ष दिने जाते हैं—

‘‘युम अथवा अष्टम्य मोक्षका और दम्पत्य माता के दोनों लुटे हैं। केवल जीवमय वो मोक्षका माता है और केवल पुराणकर्मय दम्पत्य माता है।

— श्री अण्णन्तुली

इस प्रथा का अर्थ मोक्ष और स्वर्ग प्राप्त करने के लिये प्रयत्न है। यह जीवन का ही मोक्ष प्राप्त करने के लिये प्रयत्न करने का अर्थ है।

—सिक्की-ये प्रकप्रधिव

श्री क्षम्यहारके अपरोक्ष स्वयं प्रमाण व्यवहारबर्णको मोक्षमार्ग सिद्ध करते हैं। इस सम्बन्ध श्री बबल बनबबल आदिक पन्थोके प्रमाण द्वितीय पथिकार्ये बिले पा चुके हैं। अब माने कुछ अन्य प्रमाण भी बिले पाते हैं —

ॐ इत्यरेषरेषं जडिपरायसाहं शुक्र पिण्डोचस्त ।

पञ्चमूर्ति से महासत्ता है क्षेत्रज्ञ अनन्तम् ॥

—श्री प्रबन्धसार गाथा १ के बाद श्री जगदेव दीक्षित में श्री गाई है ।

वर्ष—तब वैशाखिदेव अतिबरहूषम त्रिलोक गुहको जो मनुष्य मयस्कार करता है वह ब्रह्म (मोक्ष) प्राप्त करता है।

है। यह सर्व्व मन्त्रा जिन्मेवपरवरा विधिदिता ।

इन्द्राणां सुचरिता ते गरिषा मोक्षमय्यमिह ॥८॥

—मोक्षपात्र

बर्ब—जो सब गुरुके भक्त हैं, निरब कहिये संतार-बैठ-भोपलें विराजतापी परपराको विचलन करे हैं, प्याल बियें रत है, नारि मुबारिबनाके हैं, ते मोक्षप्राप्य कियें ब्रह्म निजे हैं ।

देवगुरुमि व मज्जो सल्लम्मिण-संहरंशु जसुराणो ।

पद्मचम्पूनाम्नो ध्यानस्थो होय भार्गवो ॥५१॥

—मोक्षपाद—

अर्थ—जो योगी सम्यक्त्व कू धरता सता देव तथा गुरु विषे भक्तियुक्त है वहुरि साधर्मो सयनियोमें अनुरक्त है सोई योगी ध्यानमें रत होय है ।

निम्नलिखित गाथाएँ आचार्य कुन्दकुन्द विरचित श्री रयणसारकी हैं —

भयवसनमलघिज्जियससारसरीरभोगणिन्विण्णो ।

अद्वगुणगसमग्गो दसणसुद्धो दु पच्चगुरुभत्तो ॥५॥

अर्थ —भय व व्यसनके मलसे रहित और ससार शरीर-भोगोंसे विरक्त पचपरमेष्ठीका भक्त अष्ट-गुणागसे पूर्ण सम्यग्दर्शन शुद्ध होता है ।

देवगुरुसमयभत्ता ससारसरीरभोगपरिचिता ।

रयणत्तयसजुत्ता ते मणुवा सिवसुह पत्ता ॥६॥

अर्थ—देव-गुरु-शास्त्र भक्त, ससार-शरीर-भोगमें विरक्त और रतत्रय सहित मनुष्य ही शिवसुखको प्राप्त करता है ।

दाण पूजा सीलं उपवासं बहुविह पि खवण पि ।

सम्मज्जुद मोक्खसुह सम्म विण दीहससारे ॥७॥

अर्थ—दान पूजा, शील, उपवास और बहु प्रकार क्षमादि भी, यदि सम्यक्त्व सहित है तो मोक्ष सुखके कारण है, यदि सम्यक्त्व रहित है तो दोष ससारके कारण है ।

जिणपूजा मुणिदाण करेइ जो देइ सत्तिरुवेण ।

सम्माइट्ठी सावयधम्मी सो होइ मोक्खमग्गरओ ॥८॥

अर्थ—जो शक्तिपूर्वक जिनपूजा करता है और मुनियों को दान देता है, वह सम्यग्दृष्टि ध्याकधर्मा मोक्षमार्गगत होता है ।

पूया (य) फलेण तिलोए सुरपुज्जो हवेइ सुद्धमणो ।

दाणफलेण तिलोए सारसुह भुज्जे णियद ॥९॥

शुद्ध मनवाला पुरुष पूजाके फलसे तीन लोकमें देवोंकर पूज्य होता है और दानके फल से नियमपूर्वक तीन लोकमें सारसुख (मोक्ष सुख) भोगता है ।

निम्नलिखित गाथाएँ आचार्य श्री कुन्दकुन्दकृत श्री मूलाचारकी हैं —

अरहतणमोक्कार भावेण य जो करेदि पयडमदी ।

सो सव्वदुक्खमोक्ख पावदि अचिरेण कालेण ॥१०॥

अर्थ—भक्तिसे एकाग्रचित्त होकर जो अरहन्तको नमस्कार करता है वह अति शीघ्र ही सम्पूर्ण दुःखोंसे मुक्त होता है ।

श्री धवल पुस्तक १ पृ० ६ पर यही गाथा प्रमाणरूपसे दी गई है ।

इसी प्रकार गाथा ६ में सिद्ध नमस्कारसे, गाथा १२ में आचार्य नमस्कारसे, गाथा १४ में उपव्याय नमस्कारसे, और गाथा १६ में साधु नमस्कारसे सम्पूर्ण दुःखोंसे मुक्त होना कहा है ।

एव गुणजुत्ताण पच्चगुरूण विजुद्धकरणेहि ।

जो कृणदि णमोक्कार सो पावदि णिवुदि सिग्घ ॥१७॥

अर्थ—इस प्रकार पुनर्मुक्त पंचपरमेष्ठियोंको जो अम्य निर्मल मन बचन तथा कायसे नमस्कार करता है वह निर्वाण सुखको प्राप्त करता है ।

मसीए जिजवराण्णोयहि य पुण्णसच्चिवं कम्मं ।

आवरिपसाएथ य विज्झमन्ता य सिम्भति ॥६१॥

अर्थ—जिनेश्वरको भक्तिसे पूर्व संचित कर्मका नाश होता है । नाशार्थकी कृपासे विद्यावादी तथा मन्त्रोक्तो सिद्धि होती है ।

हावसायमे तीर मफि संसार विज्जेवका कारण है ।

—श्री वचन पु १ पु १ १

राहु न विज्झन्त मुनिवरह न वि शुजिह विनपाहु ।

पथ न बंदिय परमगुरु किमु होयह् सिनकाहु ॥११६॥

—परमात्मकमस्त न १

अर्थ—मुनीश्वरको बाल नहीं दिया जिनेश्वर मन्त्रानुको नहीं पूजा पंच परमेष्ठियों का भक्त (पूजा) नहीं को उस भक्तकी शक्ति कैरे हो सकती है ।

अम्यारम्भसिद्धी स्वरा स्युतिरपि कलेशामुत्तमो नये ।

अम्यत्मा परमी निशि प्रतिष्ठति सर्वायसिद्धिः परा ।

अम्यीमृतवतीरपि बाह्यविहङ्गिण्युत्तरा यं वां मुखा ।

इतरो अपि नो मयन्त वस्तु एवेश्वरास्तु अथा ॥११७॥

—श्री समन्तमय उचित स्युतिविद्या

अर्थ—जिनका स्वभाव संसाररूप बटनोंको नष्ट करनेके लिये दानिके समान है, जिनका स्वरूप दुःख-रूप धनुषके पार होनेके लिये तीरके समान है जिनके कारण मक्त पुण्योके लिये उत्कृष्ट निवास (ब्रह्मा) के समान है, जिनकी ओर प्रतिष्ठति (प्रतिभा) सब कामोंकी सिद्धि करनेवाली है, जिन्हें उपपूर्वक श्रवण करनेवाले एवं जिनका मयकमान करनेवाले भक्तार्थकमते रहते हुये भी मुक्त-अमयमयकी सद्यतिने कुछ बाधा नहीं होती है वेकोके देव जिनका मन्त्रानु बालचीक कर्मकनको पर जिनका पात्रवाले और सबके मनोरन्धोकी पूर्ण करने वाले होने ।

कम मयत्वा विदेगुत्तमा अर्थ अस्त गच्छति ।

धीनकम्मा पर्द वाति अस्मिन्नुपमं सुखम् ॥११८॥

—श्री वचपुराण पत्र ११

अर्थ—हे भक्त ! जिनप्रदेवको भक्तिके कर्म शपको प्राप्त हो जाता है और जिसके कर्मधर्म हो जाता है वह अनुपम सुखसे नमस्त परम परकी प्राप्त होता है ।

वमस्वत जिर्ण धनत्वा स्वसदाभारत तथा ।

संसारसागर्ध धन समुत्तरत विविच्यम् ॥११९॥

—श्री वचपुराण पत्र ११

अर्थ—वसिपूर्वक जिनका धनवानको समस्तार करो और निरन्तर कर्मोंका स्मरण करो जिसके निदधपूर्वक उदारताको पार कर लोके ।

पद्मपि ससर्भय विनमनिर्दुर्गेति विनमिनुम् ।
पुण्यानि च पूयितु मुनिधियं चित्त ॥१२॥

—आमका १२।

अर्थ—प्रकृति की एक विनम्रता ही जीवक दुर्गति का नाश करने में तथा मुक्ति के लिये अमोक्ष की दान में समर्थ है ।

नाममाप्रकृत्या परात्मनो भूरिचन्महापमशय ।
यद्येवमुच्यते यन्मुखात् कुरुते हि तमता पति नरम् ॥१३॥

—प्रचनन्दि पंचविंशति अ० १०

अर्थ—परमात्मा के नाममात्र की कृपा से ही अनेक ब्रह्मार्थ गति के लिये रूप प्राप्त होना है तथा अतः परमात्मा में स्थित ज्ञान, धारिण, सत्यमय ननुष्यकी अमूर्तता ही मोक्ष का कारण है ।

मरदु य नियदु य जायो अयदाचारस्य शिन्धुग हिमा ।
पयदस्म पतिथ यतो हिमामतेण नमिदन्म ॥१४॥

—प्रचनसार

अर्थ—जीव मरे या निचे, अथवा आचारमार्ग के हिमा निन्दित है । प्रत्यक्षपर्वत गमिति पालन करनेवाले के (वहिरग) हिमामय रूप नहीं है ।

समिति पावन कृता व्यवहारपम है । जैसे व्यवहार धर्मको पावन करनेसे, वहिरगमें जीवों की हिंसा हो जाने पर, वन्ध गहो होता है । इस आशय की 'श्री पुरुषार्थसिद्धि उपाय' में बहुत स्पष्ट किया गया है । ऐसी परिस्थितिमें यह कहना कि व्यवहार धर्मरूप दुःखभाव या रागादिका नाम है और उनमें वन्ध हो जाता है, उपचार मात्र सहज होने के कारण मान्यमान कहा गया है—यह कथन कैसे आगम से मेल ला सकता है, अथवा आगमविरोध ही है ।

ऐसे अनेको ग्रन्थ भी प्रमाण हैं जिन आगममें गुरुस्वर्ग के लिये देवपूजा, गुरुपास्ति तथा दान आदि और मुनियों के लिये स्तवन, उन्दना, प्रतिक्रमण, प्रत्याग्यान आदिवा उपराधम नित्य पडावश्यक कार्योंमें गमित किया है । यदि यह कायमात्र बन्धक ही कारण है तो क्या मन्त्रपिठाने व घट कराने और सप्ताहमें दुःखने का उपदेश दिया है । ऐसा कभी सम्भव नहीं हो सकता । इनको इसी कारण आवश्यक बतलाया है कि इनसे मोक्षकी प्राप्ति होती है, जैसे कि उपरोक्त प्रमाणोंसे सिद्ध है ।

अब प्रश्न यह होता है कि इस व्यवहार धर्मके समय प्रकृत रागसे जो सातिशय पुण्यबन्ध होता है तथा वह ससारका कारण है । परमार्थ दृष्टिमें इस व्यवहारधर्मको पालन करनेवाला शुभोपयोगी जीव उस रागाशसे पचेन्द्रियों के विषय या सासारिक सुखकी प्राप्ति की इच्छा नहीं करता है । पचेन्द्रिय-विषय और सासारिक सुखसे, हेय जानकर, विरक्त हो गया है । उसकी आसक्ति तो बीतरागतामें है । इस रागका छोड़नेका ही पूर्ण प्रयत्न है । अतः हमसे वन्ध होते हुए भी यह रागाश ससारका कारण नहीं हो सकता है । ससारका कारण तो वास्तविकमें रागमें राग (उपादेय बुद्धि) है । उसकी तो विरागतामें उपादेय बुद्धि है । इन पुण्य प्रकृतियों के उदयसे ऐसे द्रव्य, क्षेत्र, काल तथा भवकी प्राप्ति होती है जो मोक्ष-मार्गमें सहायक है, बाधक नहीं है । उन द्रव्य, क्षेत्र, काल, भवके आश्रयसे मोक्षके लिये

अर्थ—जिनविंवका दर्शन प्रथम सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण किस प्रकार है ?

समाधान—जिनविंव दर्शनसे निघत्ति और निकाचितरूप भी मिथ्यात्वादि कर्मकलापका क्षय देखा जाता है, जिससे जिनविंवका दर्शन प्रथम सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण होता है ।

जिणरचरणवुरुहं णमति जे परमभत्तिराएण ।

ते जम्मवेलिमूल खणति वरभावमत्थेण ॥१५३॥

—भावपाहुड़

अर्थ—वे पुरुष पाम भक्ति अनुराग कर जिनवरके चरणकमलको नमते हैं ते श्रेष्ठ भावरूप शस्त्र कर जन्म कहिये ससाररूपी बेल ताका मूल जो मिथ्यात्व आदि ताहि खणें हैं, नष्ट करें हैं ।

दिट्ठे तुमस्मि जिणवर दिट्ठिहरासेसमोहतिभिरेण ।

तह णट्ठ जह दिट्ठ त मए तच्च ॥२॥

—पद्यनन्दि पचविंशति अ० १४

अर्थ—हे जिनेन्द्र ! आपका दर्शन होनेपर दर्शनमें बाधा पहुँचानेवाला समस्त मोह (दर्शनमोह) रूप बन्धकार इस प्रकार नष्ट हो गया कि जिससे मैंने यथावस्थित तत्त्वको देख लिया है, अर्थात् सम्यग्दर्शनको प्राप्त कर लिया है ।

जो मिथ्यादृष्टि, परमार्थको न जानते हुए, मात्र विषय सामग्री तथा सासारिक सुखकी प्राप्तिके लक्ष्यसे अप्रशस्त रागसहित कुछ शुभक्रिया करता है और उससे जो पुण्यबन्ध होता है, वह पुण्यभाव तथा पुण्यबन्ध ससारका ही कारण है । श्री प्रवचनसार प्रथम अध्याय आदि ग्रन्थोंमें ऐसे पुण्य या शुभभावको ही पूर्णतया हेय दिखलाया गया है । किन्तु परमार्थदृष्टिसे किये हुए शुभभाव या व्यवहार धर्मका कथन श्री प्रवचनसार तृतीय अध्याय आदि ग्रन्थोंमें है और उसको मोक्षका साधन बतलाया है । बहुत स्थानोंपर आगममें व्यवहाराभास (एकान्त मिथ्या व्यवहार) का भी व्यवहारके नमसे कहकर निषेध किया गया है । इत्यादि विशेषतायें भी ध्यान रखने योग्य हैं । श्री समयसार गा० १४५ व १४७ में (जिनको आपने उद्धृत किया है) मात्र पुण्य तथा पापरूप द्रव्यकर्मोंका व्याख्यान है । पुण्य या पापभावका नहीं है । यहाँ पुण्य तथा पाप कर्मोंको बन्धकी अपेक्षा समान बतलाया है । इसका अर्थ यह नहीं है कि वह एकान्तरूपसे सर्वथा समान ही हैं । जो सासारिक विषय भोगोंकी अपेक्षासे पुण्य कर्मबन्धको ही उपादेय ग्रहण कर उसमें ही तल्लीन रहते हैं उनको समझाया जा रहा है कि पुण्यमें राग मत करो । ऐसे जीवको परमार्थकी तो खबर ही नहीं है । किन्तु १४५ की टीकामें श्री सूरिजीने स्पष्ट कर दिया है कि (परमार्थदृष्टि सहित) जीवका शुभभाव मोक्षका कारण है जिसका उद्धरण पत्रिका २में दिया जा चुका है ।

संगसं भगवाद् बीता संगसं गीतमो ममी ।

संगसं बुद्धिमुत्साहो जयधर्मोऽस्तु मयकम् ॥

छक्का १३

मूल प्रश्न ११—पुण्यका कत अब मरईय होना तक कहा गया है (पुण्यका भरहता प्र सा) और जिससे यह आत्मा तीन कोकरा ब्रह्मपति बनता है उसे सर्वप्रतिष्ठापी पुण्य कहलाया है, (सर्वादिब्राहि पुण्य कत् प्रैलोत्पादितविरहकृत्) तब ऐसे पुण्यको हीनोवगा बैकर त्याग्य कहना और नाम्ना क्या प्राप्तोक्त है ?

प्रतिष्ठाका ३ का समाधान

१ सारंश

हमने प्रथम उत्तरमें यह स्पष्ट कर दिया था कि 'पुण्य और पाप इन दोनोंका बन्धन और बन्धनरत्नमें अन्तर्भाव होता है । पाप हो यह जो ब्रह्म विद्या था कि अमृत कण का कण किनाको दूध नहीं है, इसविषय उसकी शक्ति तो किसीको नहीं होती । किन्तु पुण्यकर्मके फलका प्रतापमन सूटना बड़ा कठिन है, इसविषय प्रत्येक भक्त्योगीकी मोक्षमार्गमें दृष्टि उत्पन्न हो और पुण्य अथवा पुण्यके फलमें अटक न जाय इस अभिप्रायसे सभी आचार्य इसकी विविध शक्त्यों द्वारा लिप्ता करते आ रहे हैं । यह शास्त्रोक्त है ।

अब प्रश्नमें अफीम प्रतिष्ठाका ३ में अफ्या गया स्पष्ट करते हुए लिखा है कि 'हमारा प्रश्न पुण्य आचरणके विषयम था । इसके बाद कुछ वाक्य प्रमाण लेकर सबका समाधान किया है ।

अपने पुनरे उत्तरमें हमने प्रथम प्रतिष्ठाका पर आलोचना विचार कर अन्तमें अवर फलके सम्बन्धमें स्पष्ट कर ही यह स्पष्ट कर दिया था कि 'किता पापाक्ष है उससे आत्मव-भाव होता है और विजय बुद्धिर्बल है उससे अवर निर्वाण होती है । अस्त प्रतिष्ठाकामें साधक किमते हुए इस लक्ष्यको अवर पक्षमें भी स्वीकार कर किया है ।

२. प्रतिष्ठाका ३ के आधारसे विचार

प्रतिष्ठाका ३ को प्रारम्भ करते हुए अवर पक्षमें लिखा है—'यह प्रश्न जोरके पुण्यमात्रकी बनेछाते है इन बातको हमने अपने प्रथम पक्ष स्पष्ट भी कर दिया था तथा यह वा स्पष्ट कर दिया था कि पुण्यमात्र व्यवहारकर्म एवं व्यवहारभारिज से एकलक्षणी सम्भ है । फिर भी आपने पुण्यकर्म अन्तर्भवकी बनेछाते ही उत्तर प्रारम्भ किया है ।

समाधान यह है कि हमने जो उत्तर दिया है वह सबके सामने है अतः उसमें तो हम नहीं चाहेंगे । यहाँ मूक प्रश्न और अवर पक्षके इस वक्तव्य पर अवश्य ही विचार करेंगे ।

अवर पक्षमें यह प्रश्न प्रवचनसार पाठा ४२ (पुण्यका भरहता) के आधारसे विवक्षित किया था इसके पक्षमें नहीं क्योंकि मूक प्रश्नमें ही अवर पक्षमें इस पाथाके प्रथम पाठका उल्लेख किया है । प्रवचन-सारमें यह पाठा की किन्ती नहीं है इसके लिए पाठा ४३ ४४ के सारमें इसके आख्यको समझना होता । पाठा ४३ में 'प्रपाते जीवोके ब्रह्मवत् कर्माणि भित्तवन्ते नियम्ये कर्मे हैं । उनमें मोही पानी और इन्ही

होता हुआ यह जीव वन्धका अनुभव करता है' यह कहा गया है। इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं कि 'इससे सिद्ध है कि क्रिया और क्रियाका फल मोहोदयसे अर्थात् मोहके उदयमें युक्त होनेके कारण होता है, ज्ञानसे नहीं होता अर्थात् ज्ञानस्वभावमें युक्त होनेके कारण नहीं होता—अतो मोहोदयात् क्रिया-क्रियाफले, न तु ज्ञानात्।

इस पर यह शका होने पर कि अरिहन्तोके क्रिया तो देखी जाती है पर उसका फल नहीं देखा जाता सो क्यों ? भगवान् कुन्दकुन्दने इन्हीं दो प्रश्नोका ४४ और ४५ सख्याक गाथाओं द्वारा उत्तर दिया है।

इससे स्पष्ट है कि प्रकृत मूल प्रश्नमें 'पुण्यफला' पदमें आये हुए 'पुण्य' पदसे पुण्यरूप द्रव्यकर्मका उदय ही गृहीत है। गमनादि क्रियाको गाथा ४५के पूर्वार्ध द्वारा औदयिक स्वीकार करनेका भी यही आशय है। ऐसा मालूम पड़ता है कि अब अपर पक्ष तीर्थंकर प्रकृति आदि पुण्य कर्मोंके उदयको दृष्टि ओझल करके अन्य मागसे अपने पक्षको जीवित बनाये रखता चाहता है। अन्यथा वह पक्ष मूल प्रश्न जिस आशयसे किया गया है वही तक अपनेको सीमित रखकर अपने विचार प्रस्तुत करता और उन्हींकी पुष्टिमें शास्त्राधार भी उपस्थित करता। अस्तु,

हमने पिछले उत्तरमें लिखा था—'सम्यग्दृष्टि जीवके भेदविज्ञानकी जागृतिके साथ-साथ पापविरवित रूप शुभप्रवृत्ति होती है।' इस पर अपर पक्षका कहना है कि 'इस मिश्रित अखण्ड पर्यायिका नाम शुभोपयोग है। इसमें प्रशस्त राग भी है तथा सम्यक्त्व व पापोंसे विरवितरूप चित्तकी निर्मलता भी है।'

अपने इस विचारको पुष्टिमें अपर पक्षने पचास्तिकाय गाथा १३१ को टीकाको उपस्थित किया है। इसमें 'प्रशस्त राग और चित्तप्रसाद जहाँ है वहाँ शुभ परिणाम है' यह कहा गया है। अब आगममें इन दोनों शब्दोंका क्या अर्थ किया है इस पर विचार करना है। आचार्य कुन्दकुन्दने पचास्तिकाय गाथा १३५ में प्रशस्त राग, अनुकम्पापरिणति और चित्तको अकुलपता इन तीनको शुभ परिणाम कहा है। इन तीनोंका अर्थ करते हुए आचार्य जयसेन इसकी टीकामें लिखते हैं—

अथ निरास्रवशुद्धात्मपदार्थाल्पतिपक्षभूत शुभास्रवमाख्याति—रागो जस्स पसत्थो—रागो यस्य प्रशस्त वीतरागपरमात्मद्रव्याद्विलक्षण पचपरमेष्ठि निर्मरगुणानुरागरूप प्रशस्तधर्मानुराग । अणुकपाससिदो य परिणामो—अनुकम्पासश्रितश्च परिणाम दयासहितो मनोवचनकायव्यापाररूप शुभपरिणाम । चित्तमिह णत्थि कलुसो—चित्ते नास्ति कालुष्य मनसि क्रोधादिकलुपपरिणामो नास्ति । पुण्ण जीवस्स आसवदि—यस्यैते पूर्वोक्ता त्रय शुभपरिणामाः सन्ति तस्य जीवस्य द्रव्यपुण्यास्रवकारणमूत भावपुण्य-मास्रवतीति सूत्रामिप्राय ।

अब निरास्रव शुद्ध आत्मपदार्थसे प्रतिपक्षभूत शुभास्रवका व्याख्यान करते हैं—रागो जस्स पसत्थो—राग जिसका प्रशस्त है अर्थात् जिसका वीतराग परमात्मा द्रव्यसे विलक्षण जो पच परमेष्ठिमें अत्यन्त गुणानुरागरूप प्रशस्त धर्मानुराग है। अणुकपाससिदो य परिणामो—जिसका अनुकम्पा युक्त परिणाम है अर्थात् जिसका दया सहित मन, वचन, कायके व्यापाररूप शुभ परिणाम है तथा चित्तस्थि णत्थि कलुसो—जिसके चित्तमें कलुषता नहीं है अर्थात् क्रोधादिरूप कलुष परिणाम नहीं है। पुण्ण जीवस्स आसवदि—जिसके पूर्वोक्त ये तीन शुभ परिणाम हैं उस जीवके द्रव्य पुण्यके आस्रवका निमित्तमूत भावपुण्यास्रव है यह मूल गाथाका तात्पर्य है।

यहाँपर 'वीतरागपरमात्मद्रव्यसे विलक्षण' यह विशेषण उक्त तीनों परिणामोंपर लागू होता है।

हमस स्पष्ट है कि गुप्त परिणाम गुप्त साध या गुप्तप्राप्त उक्त विधिसे तोन प्रकरका ही होता है—
१. अतिरिक्तविषयक प्रयत्न राय २. हस्तारिण्य कर्मात् अनुगत-व्याख्यादिक गुप्त परिणाम और
३. चित्तमें-अवेद्यारिण्य वसुपठाका न. हस्त ।

प्रयत्न राय क्या है इसकी व्याख्या करते हुए स्वयं आचार्य कुम्भकुम्भ परमस्विकार्य नामा ११६ में
लिखते हैं—

अतिरिक्तविषयसुप्त परी चम्पसि अथ यत्तु कदा ।

अनुगमने वि शुद्धं पदार्थागाधि युक्तं ॥ ११६ ॥

अतिरिक्त विषय और तात्त्विक विधि चयन नियमसे चला तथा पुस्तोका अनुगमन करना यह सब
प्रयत्न राय कहलाता है ॥ ११६ ॥

यहाँपर हम पहले उक्तद्वार बारिकका अनुगमन किया गया है ।

आचार्य अनुगमन इसकी टीकामें लिखते हैं—

अथ हि स्फुटकृततया कवचमणिप्रधानस्वाङ्गाविनो भवति । उच्यतेवधूमिकयामकम्प्यस्व
स्वास्थानरागविषयार्थं तात्त्विकान्वयविचारार्थं वा कदाचित्प्रतिपादयि भवति ।

यह (प्रयत्न राय) स्पष्ट कथ्यवाक्य होनेसे कवच मणिप्रधान अज्ञानीक होता है ।
तथा उपरिक्त भूमिकामें स्थिति न प्राप्तकी हो तब अस्थान राग (इन्द्रियादि विषयक राग)
का निषेध करनेके लिए अथवा तब रागम्बरका परिहार करनेके लिए कदाचित् ज्ञानीक भी
होता है ॥ ११६ ॥

अपेक्षायामके अर्थमें इसका आशय यह है—

तत्त्वसंस्तुतागमज्ञानी कीया ओषाकाकाकपनिश्चयमेव करोति स ज्ञानी कुवर्मिर्भिक्षस्समाभवासे
विषयकवायकपात्रमरागविचारार्थं करोतीति आचार्य ।

उस प्रयत्न रायकी ज्ञानी ओषा ओषाकाकाकप निश्चयमेव प्राप्त करता है । किन्तु ज्ञानी कीव
निर्विकल्प समाधिके आचार्यमें विषयकवायक अनुगम रागका विचार करनेके लिए करता है यह वस्तु कथनका
कारण है ।

इसी प्रकार आचार्य कुम्भकुम्भने अनुगमना क्या है इसका निर्देश भावे ११७ वीं भाषामें किया है ।

अतएव इत प्रमाणसे स्पष्ट है कि अगर एक सम्पत्तिगत व सम्यक्वारिकर पुष्टिके साथ कथाको
विश्व विधित्त अक्षय्य स्वमित्री कल्पना कर उक्त अनुगमना या पुष्टीपयोग कहना चाहता है वह ठीक नहीं है ।
यह उक्त पक्षकी मानी करता है । आचार्य यह आशय नहीं है ।

अब यह जीव संसारके प्रयोजनभूत पक्षेन्द्रियोंके विषयों आदिमें उपयुक्त रहता है तब
अनुमापयोग होता है, अब पक्ष परमेष्ठी आदिकी मणि-स्तुति आदिमें अर्थोंके पाठनेमें तथा
अन्य गुप्त प्रवृत्तिमें उपयुक्त रहता है तब अनुमापयोग होता है और अब विज्ञानपनस्वरूप अपने
आत्मामें उपयुक्त होता है तब अनुमापयोग होता है । प्रयत्नराय नामा १ का यही आशय है । जीव
उपयोगकथनार्थ है । यह अर्थ इस अक्षय्यसे सदा अनुगत रहता है वह उक्त नामामें बतलाना क्या है ।
इस वही प्रयत्नराय नामा ४३ का आशय जिज्ञासने है । उसके साथ इत नामाकी पक्ष पर इसका आशय
स्पष्ट हो जाता है ।

यह अपर पक्ष ही स्वीकार करेगा कि पर्याय दो ही प्रकारकी होती है—स्वभावपर्याय और विभाव-पर्याय। सम्यग्दर्शन यह श्रद्धागुणकी स्वभाव पर्याय है। यह चारित्र्यगुणकी पर्यायसे भिन्न है, इसलिए इसके साथ तो चारित्र्य गुणकी मिश्रित अखण्ड पर्याय बन नहीं सकती। चारित्र्य गुणकी अवश्य ही संयमा-सयम और सयमरूप मिश्र पर्याय होती है, क्योंकि उसमें शुद्धयश और अशुद्धयश दोनोंका युगपत् सद्भाव होता है। उसमें जो शुद्धयश है वह स्वयं सवर-निर्जरास्वरूप होनेसे सवर-निर्जराका कारण भी है। पण्डितप्रवर दोलतराम जी छहदालाके मंगलाचरणमें इसीकी स्तुति करते हुए लिखते हैं—

तीन भुवनमें सार वीतराग-विज्ञानता ।

शिवस्वरूप शिवकार नमहुँ त्रियोग सम्हारिके ॥१॥

यह अपने प्रतिपक्षभूत अशुद्धयशका व्यय होकर उत्पन्न हुई है, इसलिए इसका स्वयं सवर-निर्जरा स्वरूप होकर सवर-निर्जराका कारण बनना युक्त ही है।

तथा उस मिश्र पर्यायमें जो अशुद्धिअश शेष है वह स्वयं अशुद्धिस्वरूप होनेसे आसव-बन्धरूप है और आसव बन्धका कारण भी है।

इस प्रकार शुद्धपर्याय और अशुद्ध पर्यायके भेदसे जहाँ पर्याय दो प्रकारकी है वहाँ विषयभेदसे उपयोग तीन प्रकारका है—अशुभोपयोग, शुभोपयोग और शुद्धोपयोग। जब इस जीवका परलक्षी उपयोग होता है तब वह नियमसे मोह, राग या द्वेषसे अनुरजित होकर प्रवर्तता है। उपयोगके शुभ और अशुभ इन दो भेदोंके होनेका यही कारण है। उनमेंसे इन्द्रियविषयोंमें अनुरक्त होना अशुभोपयोग है। कारण स्पष्ट है। तथा उक्त तीन प्रकारकी शुभ प्रवृत्तियोंमें उपयुक्त होना शुभोपयोग है। है तो यह भी रागसे अनुरजित ही, उससे वहि-भूत नहीं है। परन्तु इसमें जिन्होंने मुक्ति प्राप्त की है या मुक्तिमार्गका अनुसरण कर रहे हैं उनके प्रति अनु-रागकी मुख्यता है, इसलिए इसे अशुभोपयोगमें परिगणित न कर उससे भिन्न बतलाया है। इनमेंसे अशुभो-पयोग मुख्यतया मिथ्यादृष्टिके होता है और शुभोपयोग यथायोग्य सम्यग्दृष्टिके होता है। सम्यग्दृष्टिके अशुभोप-योगकी गणना है, किन्तु सम्यग्दृष्टिके मात्र शुभोपयोग ही होता हो यह बात नहीं है, उनके शुद्धोपयोग भी होता है, क्योंकि सम्यग्दृष्टि निरन्तर आत्मस्वभावका अवलम्बन कर प्रवर्तना ही अपना प्रधान कर्तव्य समझता है। उसके अशुभके परिहार स्वरूप शुभप्रवृत्ति होती है, परन्तु उसे बन्धका कारण जान हेयबुद्धिमें ही वह उसमें प्रवर्तता है। सम्यग्दृष्टिके शुभ प्रवृत्तिका होना अन्य बात है और उसके शुभप्रवृत्तिके होते हुए भी उसमें हेय बुद्धिका बना रहना अन्य बात है। सम्यग्दृष्टि मोक्षके साक्षात् साधनभूत आत्मस्वभावको ही उपादेय समझता है, इसलिए उसकी उसके सिवाय अन्य सबमें स्वभावतः हेयबुद्धि बनी रहती है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार शुभोपयोग क्या है और वह पुण्यभाव, व्यवहारघम एव द्यवहार चारित्र्यरूप कैसे है यह स्पष्ट हो जाने पर अपर पक्षकी इस कल्पनाका अपने आप निराश हो जाता है कि 'शुभोपयोग या शुभ भाव सम्यक्त्व व चारित्र्यकी मिश्रित अखण्ड पर्यायरूप है।'।

अपर पक्षका कहना है कि 'उस शुभ भाव या व्यवहार घममें भी लक्ष्य या ध्येय वीतरागता एव शुद्ध अवस्था अर्थात् मोक्षकी प्राप्ति ही रहती है। पर्यायकी निवर्तताके कारण वह जीव वीतरागतामें स्थित नहीं हो पाता है। इस कारण उसको राग व विकल्प करने पड़ते हैं। किन्तु उस राग या विकल्पद्वारा भी वह वीतरागताको ही प्राप्त करना चाहता है।' आदि।

समाधान यह है कि सब प्रथम तो अपर पक्षको यह व्याजमें लेना है कि राग या विकल्प विषय स्वभाववाने हैं और उनसे बीतरागता विकल्प स्वभाववाली है, क्योंकि राग या विकल्पका अन्वय स्थितिरूप परके साथ है और बीतरागताका अन्वय-स्थितिरूप आत्मस्वभावके साथ है। इसलिए सबप्रथम तो यह विचार करना आवश्यक है कि मुझे सम्मत्यप्रवृत्ततावि रत्नत्रयस्वरूप आत्मभ्रमकी प्राप्ति आत्म-स्वभावके लक्ष्यसे तत्त्वस्वरूप परिणामन द्वारा ही होगी राग या विकल्प द्वारा त्रिकाक्षमें प्राप्त नहीं होगी।

अपर पक्ष कह सकता है कि आत्मस्वभावके लक्ष्यसे तत्त्वस्वरूप परिणामन द्वारा बीतरागताकी प्राप्ति होगी है ऐसा विचार करना भी तो विकल्प ही है? समाधान यह है कि हममें येव विज्ञानकी भुक्तता है और रागकी बीजता है इसलिए स्वभावकी वृक्षा होनेसे वह विकल्प स्वयं फूट जाता है और आत्मा स्वभावात्म्य हो तत्त्वस्वरूप परिणम जाता है। इसीका नाम है आत्मालुप्ति। यह निराश्रय आत्ममुक्तस्वरूप होनेसे स्वयं बीतरागतात्मक है।

दुसरे अपर पक्षने जब कि व्यवहारधर्ममें मोक्षप्राप्तिको लक्ष्य स्वीकार किया है। एही अवस्थामें वह पक्षको निर्दिष्टावस्थामें उसके स्वयंसे यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि उसकी प्राप्ति का साधन साधन भूतात्मनका विषयभूत आत्मका आत्म्य करना ही उपाय है, अन्य सब हैय है। जैसे नंदारमें रहते हुए भी मोक्षकी साधना लनी होगी है जब संसारमें हेतुवृत्ति ही जाती है। इसी प्रकार व्यवहार धर्मरूप प्रवृत्तिसे हुए भी जिसकी वृत्तिमें हैय वृत्ति हो जाती है वही स्वभावके आत्म्यन द्वारा तत्त्वस्वरूप परिणमनका मोक्षका अर्थ काटी बनता है, अन्य नहीं। व्यवहारधर्म स्वयं आत्माका कर्तव्य नहीं है। वह तो पुनर्प्राप्तिहीनता का फल है।

तीसरे अपर पक्षने उस भ्रम भाग या व्यवहार धर्ममें ही लक्ष्य या ज्येव बीतरागता एवं मुक्त अवस्था अर्थात् मोक्षकी प्राप्ति ही रहती है। वह वचन सिद्धकर आत्मके पक्षपरमेष्टी विषयक या वृत्तावि विषयक विकल्पको पुनर्भाव या व्यवहार पक्ष रहते है इस तथ्यको स्वयं स्वीकार कर लिया है। अतएव अपर पक्षने सम्मत्तक व चारित्रकी विधित वृत्त्यक पर्यायको व्यवहार धर्म कहते है इस भाव्यताको छोड़कर यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि वृत्ताविरूप धीवकी भुज प्रवृत्ति या भुज विकल्पको ही आत्मधर्म व्यवहार धर्म कहा है। यह रामानुजविरत ओक्का परिणाम होनेसे बन्धका ही कारण है।

चौथे पर यह टका होगी है कि उपलोकके समान पर्यायको भी विभाव धर्माव स्वभाव पर्याय और मिथ पर्याय ऐसा तीन प्रकारका माननेमें आपत्ति हो क्या है? समाधान यह है कि जिसे चारित्रकी मिथ पर्याय कहते हैं उसमें जितना अशुद्धता है वह स्वभावधर्म जोवकी अवस्था है, क्योंकि वह स्वभावधर्म लक्ष्यसे अपना प्रतिपक्षी अवस्थाका भास कर कल्पन दुष्ट है और जितना अशुद्धता है वह स्व-परमस्थाय जीवकी अवस्था है क्योंकि वह परक लक्ष्यसे अपनी पूर्ण प्रवृत्ति विकार रूप अवस्थाका अनुरूप उत्पन्न हुई है इसलिए मुक्तपक्षका स्वभावधर्ममें और अशुद्धता का विभाव धर्मावमें अन्तर्भाव हो जानेके कारण हमने पर्यायको दो ही प्रकारका बनाया है। आत्मधर्म भी धर्मावको दो ही प्रकारका बतलाया है। प्रवचनकार साक्षात् २३ में भुज पर्यायके इन धेरोको बतलाते हुए लिखा है—

माध्वि द्विविधा—स्वभावधर्माव विभावधर्माव ।

यह भुजधर्माव भी दो प्रकारकी है—स्वभाव पर्याय और विभाव पर्याय।

आधारतत्त्वधर्म भी लिखा है—

भूतविकाराः धर्मावः । ते द्वेधा—स्वभाव-विभावधर्मावभेदात् ।

गुणविकारका नाम पर्याय है। वे स्वभावपर्याय और विभावपर्यायिके भेदसे दो प्रकारकी हैं।

इसी तथ्यको नयचक्रादिसंग्रह पृ० २६ आदिमें स्पष्ट किया है। वहाँ लिखा है—

स्वभावः खु विहाव दब्बाण पज्जय जिणुद्धिं ।

सव्वेसिं च सहाव विवभाव जीव-पुग्गलाण च ॥१८॥

जिनदेवने द्रव्योकी पर्यायें दो प्रकारकी कही हैं—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। स्वभावपर्याय सब द्रव्योकी होती है। विभावपर्याय मात्र जीवो और पुद्गलोमें होती है ॥१८॥

आगे जीवमें विभाव गुणपर्यायोका निर्देश करते हुए लिखा है—

मदिसुदओहीमणपज्जय च अण्णाण तिणिण जे भणिया ।

एव जीवस्स इमे विहावगुणपज्जया सव्वे ॥२४॥

आगममें जो मति, श्रुत, अवधि और मन पर्यय ये चार ज्ञान और तीन अज्ञान कहे गये हैं ये सब जीवकी विभाव गुणपर्याय हैं ॥२४॥

जीवके मिथ्यात्व व रागादि विभाव गुणपर्याय हैं यह तो स्पष्ट ही है, इसलिए उनका यहाँ उल्लेख नहीं किया।

जीवकी स्वभावगुणपर्यायोका निर्देश करते हुए वहाँ लिखा है—

गाण दसण सुह वीरिय च ज उहयकम्मपरिहीण ।

त सुद्ध जाण तुम जीवे गुणपज्जय सव्व ॥२६॥

जो द्रव्य भाव दोनों प्रकारके कर्मोंसे रहित ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्यपर्याय होती हैं उन सबको तुम जीवकी शुद्ध (स्वभाव) गुणपर्याय जानो ॥२६॥

इससे स्पष्ट है कि आगममें समस्त पर्यायोका विचार दो ही प्रकारसे किया गया है।

पुरुषापासिद्धशुभायमें जो २१२, २१३ और २१४ श्लोक लिखे हैं उनमें बतलाया है कि जितने अशमें सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य है उतने अशमें वन्धन नहीं है और जितने अशमें राग है उतने अशमें वधन है।

प्रवचनसार गाथा १८०-१८१ में लिखा है—

परिणाममे वन्ध है। जो परिणाम राग, द्वेष और मोहसे युक्त है। उममें मोह और द्वेषरूप परिणाम अशुभ है तथा शुभ और अशुभरूप राग है ॥१८०॥ इनमेंसे अन्य (अरिहन्तादि) के विषयमें जो शुभ परिणाम होता है उसे पुण्य कहते हैं तथा इन्द्रिय विषय आदि अन्यके विषयमें जो अशुभ परिणाम होता है उसे पाप कहते हैं और जो अन्यको लक्ष्यकर परिणाम नहीं होता है उसे आगममें दुःखके क्षयका कारण बतलाया है ॥१८१॥

गाथा १८१ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र उक्त विषयको स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

द्विविधस्तावत् परिणाम —परद्रव्यप्रवृत्त स्वद्रव्यप्रवृत्तश्च। तत्र परद्रव्यप्रवृत्त परोपरकत्वाद्विशिष्ट परिणाम। स्वद्रव्यप्रवृत्तस्तु परानुपरकत्वाद्विशिष्टपरिणाम। तत्रोक्तौ द्वौ विशिष्टपरिणामस्य विशेषौ—शुभपरिणामोऽशुभपरिणामश्च। तत्र पुण्यपुद्गलवन्धकारणत्वात् शुभपरिणाम पुण्यम्, पापपुद्गलवन्ध-

भरनखाइमुषवरिनामाः पापम् । अविशिष्टवरिनामस्य तु मुद्रावैकल्यादास्ति विसृष्टः । स काकं सता-
नुग्रहादुत्तमपुत्राकल्पयन्नरनारायणमरुतु रक्षतुत्तमपुत्राकल्पयन्मया मोक्षं क्व ॥११॥

प्रथम तो परिणाम दो प्रकारका है—वराहव्यग्रवृत्त और स्वच्छन्दवृत्त । इसमेंसे वराहव्यग्रवृत्त परिणाम वरमें उपरक्त होनेसे विविध परिणाम है और स्वच्छन्दवृत्त परिणाम वरमें उपरक्त न होनेसे अविविध परिणाम है । उसमेंसे विविध परिणामके पूर्वोक्त दो श्रेय हैं—सुख परिणाम और असुख परिणाम । उसमेंसे पुष्पक पुष्पलके बन्धका कारण होनेसे सुख परिणाम पुष्प है और पापका पुष्पलके बन्धका कारण होनेसे असुख परिणाम पाप है । अविविध परिणाम तो भुज होनेसे एक है उसमें भेद नहीं है । वह स्वकालमें संसार दुःखके हेतुवृत्त वमपुद्गलके व्ययका कारण होनेसे संसार दुःखके हेतु वमपुद्गलके व्ययका मोक्ष ही है ॥१८१॥

बाबाय जयसेने हरी नाचारी हीकमें एक महरबपुन प्रगतको उपस्थित कर सका तमावान किया है । प्रकल है कि—

महविद्ययाय विष्णुबुद्धिसे केहर खोजक्यावतक सभी मुक्त्यर्थोंमें तो बहुत विचक्षणता होता ही है।
जबकि बहुत वर्षापूर्वक जोर खड़ा ही है। १८८१ ई. में बहुत विचक्षणों मुक्त्यर्थों की प्राप्ति होता है ?
यह प्रश्न है इसका समाधान करते हुए मैं लिखते हैं—

यस्यैकैकपरिभाषा तावत्प्रत्येकं पुनस्तु भिन्नद्वयत्वात्कम्पनमुपयोगकम्पनं च तदकारैवाधुन
विज्ञाप्यम्भवि पुनराभासकम्पनात् सुहृन्पत्न्यात् सुहृन्मातृपत्यात् सुहोपयोगपरिभाषा कम्पन इति
वचनज्ञानमुपयोगकम्पनं च वचासम्पन्नं सत्यं ज्ञातव्यम् ।

वस्तुके एकरोशकी परीक्षा तो नयका छक्षण है तथा नुम, अमुम और मुदुदम्यका अवधम्बन उपयोगका छक्षण है। इस कारण अमुदुनित्यमयस्वरूप आत्माके होनेपर भी मुदुद आत्माका (मुदुदमयका विषयमूत आत्माका) व्यवधम्बन होनेसे मुदुद (विषयमयत्कारस्वरूप-त्रिकासी ज्ञायक आत्मा) ज्ञेय होनेसे तथा मुदुद (सम्बन्धवर्जनादि स्वमायवर्णोक्तम्) आत्माका साधक होनेसे वहाँ भी मुदुदोपयोगरूप परिणाम प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार नयके छक्षण और उपयोगके छक्षणको यथासम्भव सर्वत्र मानना चाहिये।

इस प्रकार इतने नियमोंसे भी यह स्पष्ट हो जाता है कि आगममें सर्वत्र परावक्ष्मी प्रसृत रागसे अनुरजित परिणामको ही अनुपयोग कहा है। सम्पन्न वृत्त विधित ब्रह्म एक पदार्थको नहीं। तथा इससे यह भी बात हो जाता है कि पुण्यभाष स्ववहारभ्रम या व्यवहारकारित्र इसी अनुपयोगके पर्याय नाम हैं और यह परावक्ष्मी आब होनेसे नियमसे बन्धका हेतु है।

सुनोपयोगमें वीतराज के वीतराज मुख और वीतराजका प्रतिपादन करनेवाले धातुका धातु ज्ञान एवं पूजा स्तुति उत्कार सेवा वरिष्ठता होता ही है। इसमें सन्देह नहीं। परन्तु वह परमस्वामी पाव होनेसे इस व्यवस्थायें भी वह स्वावच्छेदी बाधक प्रति ही बाधकान् बना रहता है। यदि वह उस व्यवस्थामें अपने व्यवहारे मुख पाय तो इसी समय वह नियमसे विध्यावृत्ति हो जाता है।

स्वामात्मिकी प्रकृति तो नियमसे स्वभावसे अव्यक्तस्वरूप स्वामीके होनेपर ही होती है वरके अव्यक्तस्वरूप स्वामीसे नहीं। ऐसी श्रद्धा तो सम्प्रबुद्धिके होती ही है। फिर यी सम्प्रार्थनादिकसे परिणत आत्मिक लज्जितस्वभावार्थों नीतराग बेबादिके प्रति भक्ति-श्रद्धा का विकल्पका और मोक्षप्रवृत्तिका नियमसे स्वामन होता है। यह (स्वभावस्वरूप) मोक्षविज्ञानके कारण प्राप्त बुद्धिसे ज्ञाति नहीं कर सकता क्योंकि कथका

सहचारी भाव है। मात्र इस अभिप्रायमें उसमें निमित्त व्यवहार किया जाता है। उसे माधक कहनेका यही तात्पर्य है। वह आत्मशुद्धि को उत्पन्न करता है ऐसा अभिप्राय इससे नहीं लेना चाहिये। सम्म्यग्दृष्टि जीव सदा अरिहन्तादिका पूजक क्यों नहीं बना रहना चाहता इसका कारण भी यही है। अपर पक्षको इस दृष्टिकोणसे विचार करना चाहिये। इससे वस्तुस्थितिके स्पष्ट होनेमें देर नहीं लगेगी। अपर पक्षने ममाधितन्त्रका प्रमाण उपस्थित कर उसपरसे यह निष्कर्ष फलित किया है कि 'भगवान्‌को उपासना उपासकको भगवान्‌ ही बना देती है।'

समाधान यह है कि यदि अपर पक्ष उस वचनका यह आशय समझता है तो वह पक्ष 'उसका भाव यह नहीं कि मैं सदा इसी प्रकार पूजक बना रहूँ।' ऐसा लिखकर भगवान्‌की उपासनाका निषेध ही क्यों करता है? जब कि भगवान्‌की उपासनासे ही उपासक भगवान्‌ बन जाता है तो उसे परम ध्यान आदिरूप परिणत होनेका भाव नहीं करके मात्र भगवान्‌की उपासना करनी चाहिए, क्योंकि उसीसे वह भगवान्‌ बन जायगा?

यदि अपर पक्ष इसे नयवचन समझता है तो उसे समाधिज्ञानरूपसे उक्त वचनके उसी आशयको ग्रहण करना चाहिए जिसका प्रतिपाद उसमें किया गया है। अपर पक्षने इस वचनके साथ श्लोक ६८ पर दृष्टिपात किया ही होगा। इन दोनोंको मिलाकर पढ़नेपर क्या तात्पर्य फलित होता है इसके लिए समयसार फलशेके इस काव्यपर दृष्टिपात कीजिए—

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा सिद्धिमभीप्सुभिः ।

साध्य-साधकभावेन द्विधैरु समुपास्यताम् ॥१५॥

साध्य-साधकभावके भेदसे दो प्रकारका एक यह ज्ञानस्वरूप आत्मा, स्वरूपकी प्राप्तिके इच्छुक पुरुषोंको नित्य सेवन करने योग्य है, उसका सेवन करो ॥१५॥

इसका भावार्थ लिखते हुए पण्डितप्रवर राजमलजी लिखते हैं—

भावार्थ इसी—जु एक ही जीवद्रव्य कारणरूप तो अपुनपै ही परिणमै छै, कार्यरूप तो अपुनपै ही परिणमै छै। तिरहितै मोक्ष जाता कोई द्रव्यान्तरको सारो नहीं। तिरहितै शुद्धात्मानुभव कीजै।

इसका चालू हिन्दोमें अनुवाद है—

भावार्थ इस प्रकार है कि एक ही जीवद्रव्य कारणरूप भी अपनेमें ही परिणमता है और कार्यरूप भी अपनेमें ही परिणमता है। इस कारण मोक्ष जानेमें किसी द्रव्यान्तरका सहारा नहीं है, इसलिए शुद्ध आत्माका अनुभव करना चाहिये।

मोक्षप्राप्त गाथा ४८ में परमात्मा पदका अर्थ 'ज्ञानघनस्वरूप निज आत्मा है। उसका ध्यान करनेसे अर्थात् तत्स्वरूप हो जानेसे यह जीव सब दोषोंसे मुक्त हो जाता है और उसके नये कमोंका आस्त्र नहीं होता।' ऐसा किया है।

अपर पक्षने प्रवचनसार गाथा ८० को उपस्थितकर इसका अर्थ भर दे दिया है और इसके बाद उसे स्पर्श किये बिना व्यापारीका उदाहरण देकर अपने अभिमतका समर्थन किया है। गाथामें यह कहा गया है कि जो अरिहन्तको जानता है वह अपने आत्माको जानता है। अर्थात् अरिहन्तका ज्ञान अपने आत्माका ज्ञान करनेमें निमित्त है। इसमें यह तो कहा नहीं गया है कि जो अरिहन्तके अवलम्बनसे पूजा-भक्तिरूप प्रवृत्ता रहता है उसके परमात्मस्वरूप ज्ञायकभावके अवलम्बनरूपसे न प्रवर्तने पर भी मोहका समूल नाश

हो जाता है। साथ ही कि इस भाषाका आध्यय ही इतना है कि इन्ग्रे मुझ और पर्यावरण को बहिष्कृत कर लेता है। उसे उच्च रूपसे अपने आर्याका ज्ञान नियमों में हो जाता है। क्योंकि निवर्तनक्रमसे बहिष्कृत स्वभावसे और अपने स्वभावसे अलग नहीं है। जो आर्या इस प्रकार आरम्भस्वरूपको जानकर उत्तरकाल परित्यागता है उसका मोह नियमोंसे विषयको प्राप्त होता है। यह उच्च चक्र भाषा में प्रकटित किया गया है। इसलिए इस पर ही अन्तर पड़ने से आरम्भ लिया है वह ठीक नहीं है।

अगर पक्ष में व्यापारका व्यवहारण उपस्थित किया है, किन्तु उससे भी बड़ी चिड़ होठा है, कि राज
होय मोक्षरूप परिचयन आत्मको हाजि है उससे आत्मकाय होठा सम्यक् नहीं है ।

समसहार माया १२ में यह नहीं कहा गया है कि व्यवहारकर्मसे परमार्थकी प्राप्ति होती है, अतः इसके भी अपर पक्षके अविप्रायका समर्थन नहीं होता। अपर पक्षने यहाँ जो उक्त मायाका मायार्थ उद्धृत किया है उसका तात्पर्य स्पष्ट है। यथापह्ला व्यवहार प्रयोजनबान् है इसका निषेध नहीं। निषेध यदि किसी बातका है तो व्यवहारके अवलम्बनसे परमायकी प्राप्ति होती है इसका, क्योंकि व्यवहार कर्मस्वभाववाला है और परमाय ज्ञानस्वभाववाला है, अतः परावृत्तकी कर्मस्वभाव वाले व्यवहारसे स्वावलम्बो ज्ञानस्वभाववाले परमार्थकी प्राप्ति त्रिकात्म्य होना सम्भव नहीं है। इसके स्पष्ट है कि जब अन्तर्बुद्धिका व्यवहारकर्म निवृत्तपक्षका यथाय तात्पर्य नहीं ऐसी अवस्थाने मिम्बावुद्धिका व्यवहार निवृत्तपक्षकी प्राप्ति का यथाय तात्पर्य कैसे ही उक्तता है।

‘जह् जिह्मसचं पबन्जह्’ इस वाक्याने दोनो नवोंको स्वीकार करनेकी बात कही गई है। उक्त वाक्य यह है कि यदि व्यवहार नपके नहीं स्वीकार किया जायगा तो मुक्तस्वाध्वेद और धर्मस्वाध्वेद आदि नहीं बनेगा और निरवयवयको नहीं स्वीकार किया जायगा तो तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बन सकेगी। इसमें यह कही कहा गया है कि व्यवहारनपके वहीर निरवयवयकी प्राप्ति नहीं होती। वाक्याने कोई वृत्ति बात कही गई हो और वृत्ते वृत्त अविभाज्य प्रकृत करना यह कही एक ठीक है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे।

अपर पक्षने मिहामका पठाहरण बिना है। को इस पठाहरणसे हमारे पक्षका ही समर्थन होता है। क्योंकि वही मिहामकाके स्वातन्त्र्य हथकड़ीका अन्तिम मिश्रणका ही अन्तकर्मण करेगा। नामका नहीं। वही प्रथम आत्मसन्तुष्टिका हथकड़ी अन्तिम बारमाका ही अन्तकर्मण करेगा। अन्त्यका नहीं। इसीप्रकार तो आत्मसन्तुष्टि है कि पठाहरणकी अन्तकर्मणसे स्वातन्त्र्यकी स्वात्मसन्तुष्टि प्राप्ति नहीं हो सकती।

मनाशिवेयवाचित बुद्धिवाचको किम् शेषतया अवलम्बन विकर भङ्गन क्या है और भङ्गन करने योग्य क्या है यह जानकर आत्मिक अवलम्बनसे मोक्षमार्गमें प्रवृत्त होना चाहिये यह उक्त आचार्य अनुत्पन्नसे अवशिष्टेष्वनसितसुखः 'इस वचन द्वारा स्पष्ट किया है। इसमें अवधारणमें निष्पन्नत्वमें प्राप्ति होती है यह नहीं कहा गया है। इस पहले सम्प्रसार कण्ठ इह का पृथ आनन्दवा' इत्यादि वचन पटुकर नामे है। वही उपरको महा बुद्धि कर्मों स्पष्ट किया है। मनाशिवेयवाचित बुद्धिवाचको बुद्धर प्रकारसे मोक्षमार्गमें प्राप्ति होती है और बुद्धरोंको बुद्धर प्रकारसे जगत्में प्राप्ति होती है ऐसा नहीं है। चाहे अनादि विद्याबुद्धि हो या आदि विद्याबुद्धि, वही इन्हीं प्रयोज्यस्य सम्पन्नको प्राप्त करनेका एक ही मान है वही ही मोक्षमार्गको प्राप्त करनेका एक ही मार्ग है—पहले विश्व स्वको जानकर उतका अवलम्बन करना मोक्ष-मार्गको प्राप्त करे वा जगत्में जटोरुत्तर किमुद्धि प्राप्त करनेकी अन्य समस्त क्रिया उची आधार पर होती है।

पचाव्यायी ५० २६७ के भावार्थका यह आशय तो है नहीं कि अशुभसे निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्ति होने मात्रसे निश्चय धर्मकी प्राप्ति हो जाती है। क्या ऐसा है कि कोई व्यक्ति २८ मूलगुणोंका अच्छी तरहसे पालन कर रहा है, इसलिये उसे अघ करण आदि तीन करण परिणाम किये बिना निश्चय सम्यग्दर्शन की प्राप्ति हो जावेगी? यदि नहीं तो व्यवहार धर्मसे निश्चय धर्मकी प्राप्ति होती है ऐसा कहनेकी उपयोगिता ही क्या रह जाती है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। यहाँ यह उदाहरण अनादि मिथ्या-दृष्टि और जिसका वेदक काल व्यतीत हो गया है—ऐसे सादि मिथ्यादृष्टिको लक्ष्यमें रखकर उपस्थित किया है। स्पष्ट है कि निश्चय धर्मकी प्राप्तिके समय परावलम्बी व्यवहारधर्मरूप विकल्प छूट कर स्वका अवलम्बन होना आवश्यक है। समयसार गाथा १४५ में जीवके शुभ भावको व्यवहारनयसे मोक्षमार्ग वतलाया है, परन्तु बन्धमार्गके आश्रित होनेसे वहीं शुभ और अशुभ दोनोंको एक कर्म कहा है।

अपर पक्षने यहाँ ५० जयचन्द्रजीके अनुवादसे और दिल्ली संस्करणसे जो वचन उद्धृत किये हैं वे अधूरे हैं। भ्रमका निरास करनेके लिये यहाँ हम उन्हें पूरा दे रहे हैं—‘शुभ अथवा अशुभ मोक्षका और बन्धका मार्ग ये दोनों प्रत्यक्ष हैं, केवल जीवमय तो मोक्षका मार्ग है और केवल पुद्गलमय बन्धका मार्ग है। वे अनेक हैं एक नहीं हैं, उनके एक न होनेपर भी केवल पुद्गलमय बन्धमार्गकी आश्रितताके कारण आश्रयके अभेदसे कर्म एक ही है।

अपर पक्षने प्रवचनसारकी आचार्य जयसेनकृत—टीकासे ‘त देवदेवदेव’ यह गाथा उद्धृत की है। इसके आशयको स्पष्ट करते हुए स्वयं आचार्य जयसेन लिखते हैं—

ते तदाभाधनफलेन परम्परयाक्षयानन्तसौख्य यान्ति लभन्त इति सूत्रार्थ ।

वे उनकी आराधनाके फलस्वरूप परम्परा अक्षयानन्त सुखको प्राप्त करते हैं यह उक्त गाथाका अर्थ है।

इससे यह व्यवहार (उपचार) नय वचन है यह सुतरा सिद्ध है।।

मोक्षप्राप्तिको ८२वीं गाथा में व्यवहार और निश्चय दोनोंका निरूपण है। यही तथ्य उसकी ५२वीं गाथा में स्पष्ट किया गया है। सो इसका कौन निषेध करता है। मोक्षमार्गी जीवकी सविकल्प दशामें क्या परिणति होती है और निर्विकल्प दशामें क्या परिणति होती है यह हमने अनेक बार स्पष्ट किया है। अपर पक्ष यदि यह कहना त्याग दे कि व्यवहारधर्मसे निश्चयधर्मकी प्राप्ति होती है तो विवाद ही समाप्त हो जाय। मोक्षमार्गीके व्यवहारधर्म होता ही नहीं यह तो हमारा कहना है नहीं। ऐसी अवस्थामें वह इन प्रमाणोंको उपस्थित कर क्या प्रयोजन साधना चाहता है यह हम नहीं समझ सके।

अपर पक्षने रयणसार और मूलाचारकी भी कतिपय गाथायें उपस्थित की हैं। उनमें भी पूर्वोक्त तथ्यको ही स्पष्ट किया गया है। नियम यह है कि निश्चयनय यथार्थका निरूपण करता है और व्यवहारनय अन्यके कार्यको अन्यका कहता है। इन लक्षणोंको ध्यानमें रखकर उक्त सभी गाथाओंके अभिप्रायको स्पष्ट कर लेना चाहिये। जिन गाथाओंमें जिनके अन्तरंग गुणोंका निर्देश है वह निश्चय कथन है।

धवला पु० १ पु० ३०२ के वचनका यह आशय है कि सम्यग्दृष्टिके द्वादशागमें श्रद्धा नियमसे होती है। इसलिए यहाँ द्वादशागभक्तिको ही व्यवहारसे ससार विच्छेदका कारण कहा गया है।

परमात्मप्रकाशमें सम्यग्दृष्टिके देव-गुरु-शास्त्रविषयक सम्यक् श्रद्धाका निर्देश किया गया है। यह सम्यक्त्वका बाह्य लक्षण है। इससे अन्तरंगकी पहिचान होती है। इसलिए जिसकी सच्चे देव, २८ मूल-

गुणोंका समप्रभावसे पावन करनेवाले बीतराग गुरु और बीतराग बाणीमें भद्रा-भक्ति नहीं है यह अन्तरंगमें सम्बन्धित न होनेसे मोक्षका पात्र नहीं हो सकता । यह कथन बर्था है ।

अपर पक्ष यदि परमात्मप्रकाशके इस कथनपर सम्मेलन प्रकारसे दृष्टिपात करे तो उक्तका हम स्पष्ट ही करते हैं ।

बाबाय समस्तमन्त्रे स्तुतिविद्यामें सम्बन्धितकी जिनद्वैतमें केना भक्ति होगी चाहिये उसे ही स्पष्ट किया है । पञ्चपुत्रय पञ्चाध्यात्म्ययन और पञ्चमन्त्रिपञ्चविधितयाके वचनोंका भी बड़ी आज्ञा है । इसमें स्पष्ट नहीं कि यथाय व्यवहार क्या है और इसका क्या आशय है इसे सम्बन्धित ही जानता है ।

अपर पक्षमें प्रवचनवार वाचा २१७ कास्तिग कर उद्यमे व्यवहारचर्मा समर्पण किया है । श्रिगु इस वाचाका प्रभाव आत्म समझनेके लिए उद्यमों टोकापर दृष्टिपात करनेकी आवश्यकता है । आचार्य अमृतचन्द्र किन्ते हैं—

अधुनोपयोगोऽन्तरंगच्येः परमात्मवरोपो बहिरंगः । तत्र प्राथम्यपरोपसन्नामे उच्चज्ञाने वा तद्विद्यायाविनामपराधारेण प्रसिद्धयद्वन्द्वोपयोगसन्नायस्व मुनिभिर्ज्ञातिसामाज्यप्रसिद्धा । तथा उच्चिना भाविना प्रवचनचारेण प्रसिद्धयद्वन्द्वोपयोगसन्नायस्व परमात्मपरोपसन्नामेऽपि बन्धमसिद्धय मुनिभिर्ज्ञातिसामाज्यप्रसिद्धाऽन्तरंग एव केनो वधीयस्व न पुनचक्षिरण । एवमप्यन्तरंगच्येऽप्युच्चयमात्रत्वात् बहिरंगच्येऽप्युपपत्त्येतेव ३१७ ॥

अधुनोपयोग अन्तरंग केव है, परमात्मका चिन्त्ये बहिरंग केव है । श्रिगु वहाँ जिनके अधुनोपयोगक विद्याभाषी अग्रत वाचारे प्रसिद्ध होनेवाला अधुनोपयोगका उच्चार है उसके परमात्मका चिन्त्ये होनेपर या न होनेपर दोनों अवस्थाओंमें विद्याभाषकी प्रसिद्धि मुनिचित है । तथा जिनके अधुनोपयोगके सिद्ध होनेवाले प्रवचन वाचारे प्रसिद्ध होनेवाला अधुनोपयोगका अस्तित्व पाया जाता है उसके परमात्मका चिन्त्ये होनेपर भी बन्धकी वक्षसि होमते विद्याके बभाषकी प्रसिद्धि मुनिचित है । इससे स्पष्ट है कि अन्तरंग केव ही बकवान् है, बहिरंगच्ये बकवान् नहीं है । ऐसा होनेपर भी अन्तरंग केवका आवश्यकता होमते बहिरंग केवकी स्वीकार करना ही चाहिये ।

स्पष्ट है कि इस वाचाराध अधुनोपयोगभाषका चिन्त्ये कर अधुनोपयोगकी प्रसिद्धि की गई है क्योंकि अधुनोपयोग बन्धका कारण न होकर स्वयं संवर-निर्वाहक है । चर्चित निरवयवक भी होती है और व्यवहारक भी । यहाँ निरवयव चर्चित बन्धका कारण नहीं है यह विवक्षित कर बन्धकी महत्ता प्रस्थापित की गई है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । मान्य पक्षों है कि अपर पक्षमें इस वाचाके पूरे वाचका व्यापक न केकर ही नहीं बडे बपने पक्षके समकथने उपस्थित किया है । हमें विस्वास है कि यह पक्ष वहाँ वाचा २१९ की बाबाय अमृतचन्द्र टोकने इन वचनपर दृष्टिपात कर केना—

अधुनोपयोगो हि केव, अधुनोपयोगक्यस्य आत्मकस्य केवचा । तत्र हिंसनत् स एव च विद्या ।

अधुनोपयोग हो केव है, अवर्तक उद्यमे अधुनोपयोगक्यस्य प्रवचने (मुनिपने) का धार होता है और पक्षके विद्या (केव) होनेके बडी विद्या है ।

इसने वहाँ यह अर्थ होता है कि वास्तवमें अधुनोपयोगक्य वर्तना ही मुनिपना है अन्तरंगमें आत्मशुद्धिकर निर्मलताके सङ्ग्राहमें या मुखापवागकी अपेक्षा मुनिपना कदा यह उपचार कथन है जिसे कदा वाच्यन होनेके स्वीकार करना चाहिये । वहाँ यह भी बात होता है कि परमात्ममें

यथार्थ अहिंसा वीतराग परिणामको ही स्वीकार किया गया है, रागपरिणामको नहीं। पुरुषार्थसिद्धयुपायमें हिंसा और अहिंसाका विवेक कराते हुए जिनागमके सारको बड़े ही प्राजल शब्दोंमें स्पष्ट करते हुए लिखा है—

अप्रादुर्भाव खलु रागादीना भवत्यहिंसेति ।

तेषामेवोत्पत्तिर्हिंसेति जिनागमस्य संक्षेप ॥४४॥

यथार्थमें रागादि भावोंका उत्पन्न न होना अहिंसा है और उन्हीं रागादि भावोंकी उत्पत्ति हिंसा है यह जिनागमका सार है ॥४४॥

यत शुभभाव प्रशस्त रागभावरूप है, अतः वह बन्धका ही कारण है ऐसा निश्चय करना ही जिन-मार्गकी यथार्थ श्रद्धा है।

यहाँ पर कोई कह सकता है कि यदि शुभभाव, शुभोपयोग, व्यवहारधर्म या व्यवहार रत्नत्रय बन्धका हेतु है तो उसका जिनागममें उपदेश क्यों दिया गया है ? समाधान यह है कि—

१ एक तो अशुभसे निवृत्तिरूप प्रयोजनको ध्यानमें रखकर उसका उपदेश दिया गया है। शुभमें प्रवृत्त रहनेसे ही परमार्थकी प्राप्ति हो जायगी इस दृष्टिसे उसका उपदेश नहीं दिया गया है।

२ दूसरे जिसे आत्माका निर्मल अनुभूतिमूलक भेदविज्ञान उत्पन्न हुआ है ऐसे जीवकी सयमासयम अथवा सयम आदि रूप आगेकी शुद्धिका ज्ञान करानेके हेतु आगममें ऐसा कथन आया है कि जो अणुव्रत आदि १२ व्रतोंका अथवा महाव्रत आदि २८ मूलगुणोंका पालन करता है वह देशसयमी अथवा सकलसयमी है। आगमके इस कथनका आशय यह है कि दो कपाय या तीन कपायके अभावस्वरूप जिस शुद्धिके सद्भावमें उसके साथ-साथ अणुव्रत या महाव्रतादिके शुभभाव बिना हट होते हैं, बिना हट सहजरूपसे होनेवाले उन भावोंसे अकपायरूप भीतरी शुद्धिका संकेत मिलता है। आगममें महाव्रत अंगीकार करो, समिति-गुण्टिका पालन करो इत्यादि रूपसे जो व्यवहारका उपदेश उपलब्ध होता है उसका यही आशय है कि जिस अकपायरूप शुद्धिके साथ-साथ बिना हट उक्त प्रकारके विकल्प होते हैं उस शुद्धिको ग्रहण करो, स्वात्मावलम्बी पुरुषार्थसे उक्त शुद्धिको प्राप्त करो। इस प्रकार इस प्रयोजनको लक्ष्यमें रखकर आगममें व्यवहारका उपदेश दिया गया है।

३ तीसरे असमग्र रत्नत्रयकी अवस्थारूपसे ज्ञानीके वर्तते समय उपयोगकी अस्थिरतावश ज्ञानका परिणाम और योगप्रवृत्ति कैसी होती है इसका सम्यक् ज्ञान करानेके लिए भी जिनागममें व्यवहार रत्नत्रयका उपदेश दिया गया है।

परमागममें व्यवहारधर्मकी प्ररूपणाके ये तीन मुख्य प्रयोजन हैं। इन्हें यथावत् रूपसे जानता हुआ ही ज्ञानी सविकल्प दशाके होनेपर वतता है, इसलिए उसके प्रवृत्तिमें व्यवहारधर्मके होनेपर भी निश्चयधर्मको क्षति नहीं पहुँचती। ज्ञानीके निश्चय-व्यवहारनयमें साध्य-साधनभाव इसी दृष्टिसे बनता है, अन्य प्रकारसे नहीं।

अपर पक्षने श्रावको और मुनियोंके जिन आवश्यक कर्मोंका निर्देश किया है वे निश्चयरूप भी हैं और व्यवहाररूप भी।

नियमसारमें इनका स्पष्ट निर्देश किया है। निश्चय प्रतिक्रमणका स्वरूप निर्देश करते हुए आचार्य कुद-कुद वहाँ लिखते हैं—

यः सलु परमार्थमोक्षहेतोरतिरिक्तो व्रत-तप प्रभृतिशुभकर्मात्मा केपाचिन्मोक्षहेतु स सर्वोऽपि प्रति-
पिद्ध, तस्य द्रव्यान्तरस्वभावत्वात् तत्त्वभावेन ज्ञानभवनस्याभवनात् । परमार्थमोक्षहेतोरेकद्रव्यस्वभाव-
त्वात् तत्त्वभावेन ज्ञानभवनस्य भवनात् ॥१५६॥

कुछ लोग परमार्थरूप मोक्षहेतुसे भिन्न जो व्रत, तप इत्यादि शुभ कर्मस्वरूप मोक्षहेतु मानते हैं, उस समस्त ही का निषेध किया है, क्योंकि वह अन्य द्रव्यके स्वभाववाला (पुद्गलस्वभाववाला) है, इसलिए उस रूपसे ज्ञानका होना नहीं बनता । माय परमार्थ मोक्षहेतु ही एक द्रव्यके स्वभाववाला है, इसलिए उस रूपसे ज्ञानका होना बनता है ॥१५६॥

ये कतिपय प्रमाण हैं जिनसे व्यवहार धर्मके स्वरूपपर यथार्थ प्रकाश पड़ता है । अपर पक्षने सम्यक्त्व व चारित्र्यको मिथिन अण्डज पर्यायिका नाम व्यवहारधर्म रखा है । इस कारण वह पक्ष व्यवहारधर्मको बन्ध-स्वरूप और बन्धका कारण स्वीकार करनेमें अडचन देख रहा है इसे हम अच्छी तरहसे समझ रहे हैं । किन्तु कहां किस परिणामका क्या फल है, यदि यह बतलाया जाता है तो उसका अर्थ ससारमें घुमाना या ससारमें डुबाना नहीं होता है । वलिकि ज्ञानी उससे यही आशय ग्रहण करता है कि मुझे यह विकल्पकी भूमिका भी त्यागने योग्य है । विकल्पमें है और उसे छोड़नेका पुरुषार्थ करता है यह भी तो ज्ञानकी ही महिमा है ।

अपर पक्षका कहना है कि 'अतः इससे बन्ध होते हुए भी यह रागाश ससारका कारण नहीं हो सकता है ।' समाधान यह है कि आस्रव और बन्ध इन्हीका नाम तो ससार है । रागमें जितने काल अटका है उतने काल तो ससार है ही । इसे ससार स्वीकार न करनेमें लाभ ही क्या ? एक रागपरिणामका वह माहात्म्य है कि उसके फलस्वरूप यह जीव कुछ कम अथ पुद्गलपरिवर्तन काल तक आस्रव-बन्धकी परम्परामें रचता-पचता रहता है । जिसका जो स्वरूप है उसे स्वीकार करनेमें हानि नहीं, लाभ है । अन्यथा विवेकका उदय होना अनम्भव है । ज्ञानीके रागमें उपादेय बुद्धि नहीं होती यह भेदविज्ञानका माहात्म्य है, व्यवहारधर्मका नहीं ।

अज्ञानी भी स्वर्ग जाता है और ज्ञानी भी पुरुषार्थहीनता वश स्वर्ग जाता है । वहाँसे च्युत होकर दोनों ही राजपुत्र होते हैं । धर्मोपदेश भी सुनते हैं आदि । क्या कारण है कि ज्ञानी उसी भवसे मोक्ष जाता है, अज्ञानी नहीं । इससे स्पष्ट है कि बाह्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव न मोक्ष दिलाते हैं और न ससार ही । अपने अज्ञानका फल ससार है और अपने ज्ञानस्वभावके अवलम्बनका फल मोक्ष है । यही परमार्थ सत् है । बाह्य द्रव्यादि निमित्त हैं यह तो व्यवहार है ।

इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हुआ कि पर्याय विभाव और स्वभावके भेदसे मुख्यतया दो ही प्रकारकी है तथा उपयोग शुभ, अशुभ और शुद्धके भेदसे तीन प्रकारका है । उनमेंसे शुभोपयोग एक तो प्रशस्त रागरूप होता है, दूसरा अनुकम्पा परिणामरूप होता है और तीसरा चित्तमें क्रोधादि कलुष परिणामके अभावरूप होता है । यह तीनों प्रकारका उपयोग प्रशस्तविषयक शुभरागसे अनुरजित होता है, इसलिए यह स्वयं आस्रव-बन्धस्वरूप होनेसे बन्धका कारण भी है ।

पचास्ति काय गा० ८५ की टीकामें आचार्य जयसेनने 'गतिपरिणत जीवो और पुद्गलकी गतिमें धर्मद्रव्यकी निमित्तताका समर्थन करनेके अभिप्रायसे 'निदानरहितपरिणामोपाजित—' इत्यादि वचन लिखा है । सो इसका आशय इतना ही है कि जो जीव स्वभावसन्मुख हाकर अपनेमें आत्मकार्यकी प्रसिद्धि करता

श्रेणिके आरोहणके पूर्व धर्म्यध्यान होता है और दोनों श्रेणियोंमें दोनों शुक्लध्यान होते हैं।

इसी तथ्यको तत्त्वावदलोकवातिक और तत्त्वार्थवातिकमें उक्त सूत्रको व्याख्या करते हुए स्पष्ट किया गया है।

इसलिए प्रश्न होता है कि सातवें गुणस्थानमें भी स्वस्थान अप्रमत्तके शुभोपयोग होना चाहिए ? किन्तु वस्तुस्विति यह नहीं है, क्योंकि धर्म्यध्यान शुभोपयोगरूप ही होता है ऐसा एकान्त नियम नहीं है। वह रागादि विकल्परहित आत्मानुभूतिरूप भी होता है और वीतराग देवादि, अणुव्रत-महाव्रतादि तथा परजीवविषयक अनुकम्पा आदि रागविकल्परूप भी होता है। इनमेंसे रागादि विकल्परूप धर्म्यध्यान मुख्यतया चतुर्थादि तीन गुणस्थानोंमें होता है और रागादि विकल्परहित धर्म्यध्यान स्वस्थान अप्रमत्तसमयके होता है। इसी तथ्यको आचार्य जयसेनने पचास्तिकाय गाथा १३६ की टोकामें 'रागादिविकल्परहितधर्म्यध्यान-शुक्लध्यानद्वयेन'—रागादि विकल्प रहित धर्म्यध्यान और शुक्लध्यान इन दाके द्वारा—इन शब्दों द्वारा स्पष्ट किया है। स्पष्ट है कि ७ वें गुणस्थानमें स्वस्थान अप्रमत्तके धर्म्यध्यान होकर भी वह शुद्धोपयोगरूप ही होता है। अपेक्षाविशेषसे चतुर्थादि गुणस्थानोंमें भी क्वचित् कदाचित् शुद्धोपयोगको व्यवस्था बन जाती है। आगम प्रमाणोंका उल्लेख अन्यत्र किया हो है।

समयमार गाथा १२ की टोकामें, रागादि विकल्पसे परिणत जीवके लिए व्यवहारनय प्रयोजनवान् है, अशुद्ध सोनेके समान। इसीका नाम अपरमभावमें स्थित है। ऐसे जीवके लिए व्रतादिका पालन करना, वीतराग देवादिकी स्तुति आदि करना, वीतराग मार्गकी प्ररूपक जिनवाणी सुनना प्रयोजनवान् है। किन्तु जो १६ वर्णिक शुद्ध सोनेके समान अभेद रत्नत्रय स्वरूप परमात्मतत्त्वके अनुभवमें निरत है उनके लिए व्यवहारनय कुछ भी प्रयोजनवान् नहीं है यह कहा गया है। इसका अर्थ यह कहाँ हुआ कि '१२ वें गुणस्थानमें शुभोपयोग होता है, अतः पुण्यभावसे केवलज्ञानकी उत्पत्ति होती है ?' अपर पक्षमें उक्त गाथा और उसकी टोकाओंसे यह अर्थ कैसे फलित कर लिया इसका हमें आश्चर्य है। ज्ञानी जीवको अशुद्ध आत्माका अनुभव होना कहाँ तक सम्भव है इसका भी तो उस पक्षको विचार करना था। ६ टे गुणस्थानके आगे १२ वें गुणस्थान तक एकमात्र शुद्धनय-शुद्धात्मानुभूतिरूप शुद्धोपयोग ही होता है, अतः केवलज्ञानकी उत्पत्ति शुभाचारसे न होकर शुद्धात्मानुभूति परिणत आत्मा ही उसमें प्रगाढ़ता करके केवलज्ञानकी उत्पन्न करता है ऐसा यहाँ निर्णय करना चाहिए।

२ प्रवचनसार गाथा ४५ की दोनों टोकाओंपर दृष्टिपात करनेसे विदित तो यही होता है कि यहाँ 'पुण्य' पद द्रव्यकमके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। आचार्य जयसेन 'पुण्यफला अरहता' पदकी व्याख्या करते हुए लिखते हैं—

पञ्चमहाकल्याणकपूजाजनक त्रैलोक्यविजयकर यत्तीर्थकरणनाम पुण्यकर्म तत्फलभूता अर्हन्ता भवन्ति।

पञ्चमहाकल्याणक पूजाका जनक और तीन लोककी विजय करनेवाला जो तीर्थकर नामक पुण्यकर्म है उसके फलस्वरूप अर्हिन्त होते हैं।

अपर पक्षमें प्रस्तुत प्रतिशक्त्यामें इसका थोड़ा-सा स्पष्टीकरण अवश्य किया है। किन्तु मूल शंका जिस अभिप्रायसे की गई थी उससे तो यह भाव प्रगट नहीं होता था। ऐसा मालूम पड़ता था कि अपर पक्ष केवलज्ञानकी प्राप्ति भी द्रव्य पुण्यकर्म या शुभाचारका फल मानता है। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर हमने

को किंवा वा उसका आशय यह है कि यदि बरिहत्त परकी प्राप्ति अर्थात् पुण्यकर्मका फल माना जाय तो आशयमें 'मोक्षसाधनान्-इत्युपाधरत्नान्तराध्यायकचक्रम्' (त सू १०-१) इस वचनकी कोई उपन्यास नहीं रह जायगी ।

अरु ११ के उत्तरमें हमने इस सूत्रपर न तो कोई आपत्ति डाकी है और न आपत्ति डाकी ही वा बकती है । किसी वाक्य या सूत्रका आशय स्पष्ट करना इसे आपत्ति डालना नहीं कहते । प्रकृत प्रतिबंधमें अपर पक्षमें तीन लोकका अधिपतिरूप इस वाक्यके आशयको स्पष्ट किया है । तो क्या इसे उस वाक्यपर आपत्ति डाकना कहा जायगा ? यह समस्त तत्त्वचरणा जिनानामका निश्चय-व्यवहार आदिके विषयमें आशय स्पष्ट करनेके अधिप्रायसे की जा रही है तो क्या इसे जिनानामपर आपत्ति डाकना कहा जायगा ? इस प्रसक्त कथार अपर पक्ष स्वयं अपने विवेकसे प्राप्य करे । आद्योपाश्रमक शिष्यप्रयोग करना अन्य बात है और अपने परिणामोंका संतुष्टन रखते हुए तत्त्वविमर्श करना अन्य बात है । यदि सभी छात्रमीं भाई दूसरे छात्रमीं भाईयोंपर कीचड़ छछाड़नेकी भाषाका परिस्वाग कर विवेकके मातापर चढ़ना प्रारम्भ कर दें तो इससे पीठराग मार्गकी ही प्रभावना होगी ।

३ अपर पक्षमें वरका पु १४ पु ८१ का नामोन्नेक कर यह शिष्ट करनेका प्रयत्न किया है कि 'पंच महाव्रत पंच समिति विगुणि आदि क्व व्यवहारचारित्र १२वें पुण्यस्थानमें भी होता है । वह पुण्यभाषणे मोक्षणीय कर्म तथा आत्मप्रवचन दर्शनप्रवचन एवं अन्तर्धानका अव होता है और इस कर्मके अन्तर्से केवलज्ञान उत्पन्न होता है ।

समाधान यह है कि वचन पुस्तक १४ पु ८१ में 'अप्रमाद' परकी व्याख्या की गई है । यहाँ किंवा है—

ओ अप्रमादो ? पंचमहाव्रताधि पंच समित्यो विगुणि गुणीओ विस्तेरकसावामाओ च अप्रमादो नाम ।

अप्रमाद क्या है ? पंच महाव्रत पंच समिति तीन बुद्धि और निश्चय कथावचन अथवा अप्रमाद है ।

यहाँ पंच महाव्रत आधिक्य परिणामसे विन्द्येय कथायके अथावक पुनरुक्त्यसे निर्वेक किया है । इससे स्पष्ट है कि वार्यें पुण्यस्थानमें वि विषय कथावचन अथावक अप्रमाद मान किया गया है । यहाँ आचार्यके विद्वत्पक्ष पंच महाव्रताधिक्य उद्भाव विवक्षणा इस वाक्यका प्रयोजन नहीं है । विद्वत्पक्ष पंच महाव्रताधि छठे पुण्यस्थानमें ही होता है, बावें तो स्वकीयविरक्ति एकयाच पीठराग चारित्र ही होता है । यहाँ १४ पुण्य स्थानक ओ अतोन्नेकापना समकता निर्वेक किया है यह मान कथावचनके अन्तर्गते करण किया है, अतएव इस वचनके आधारे १२वें पुण्यस्थानमें पुनराव—मुपाधारकी प्रतिष्ठि करना और उससे केवलज्ञानकी उत्पत्ति वक्तव्या आत्मतत्त्वमय कल नहीं कहा जा सकता ।

४ अपर पक्षमें हमारा कल वक्तव्य किंवा है कि १२वें पुण्यस्थानमें पुण्य प्रकृतिनोके अन्तर्से होनेवाले वाचक नाम पुण्यभाव है ।

किन्तु हमने अपने पिछले दोनों वक्तव्यपर बुद्धिपाठ किया है । एक तो हमने ऐसा वचन किंवा ही नहीं है । मान्य नहीं कि अपर पक्षमें उक्त वचनकी कथावाक्य उसे हमारा कैसा वक्तव्य दिया । दूसरे मनुष्य यदि तीर्थंकर प्रकृति से जीविकाको पुन्यप्रकृतियाँ हैं । इनके घरवकी निमित्तकर मनुष्यवर्ति तथा तीर्थंकर यदि मोक्षप्रमाण वर्यि होती हैं । ये १४वें पुण्यस्थानक वक्तव्य हैं । इस अर्थवासे यदि १२व पुण्यस्थानमें मोक्षप्रमाणक पुण्यभाव स्वीकार भी किया जाय तो यह वचन अवयवानुसूत नहीं है अपर पक्षका ऐसा

लिखना कहाँ तक आगमानुकूल है इसका वह स्वयं विचार करे। इस विषयमें बहुवक्तव्य होते हुए भी हम और कुछ नहीं लिखना चाहते।

५. अपर पक्षने 'तोन लोकका अधिपतित्व' को अपनी व्याख्या द्वारा स्वयं उपचरित घोषित कर दिया। फिर भी हमने उसे 'उपचरित कथन' लिख दिया तो अपर पक्ष हमारे इस कथनको आगमका विपर्यास बतलाने लगा इसका हमें आश्चर्य है। इस सम्बन्धमें हमने पिछले उत्तरमें क्या लिखा है उसे पुनः उद्धृत कर देते हैं—'वाग्देहों गुणस्थानमें सबमोहके धीण हो जानेपर जो वातगगभाव होता है वह अग्रहत पद (केवली पद) का निश्चयनयसे हेतु है। उस समय जो शुभ प्रकृतियोंका काय है उसमें इसका उपचार होनेसे उस पुण्यको भी अग्रहन्त पदका कारण (उपचारस) आगममें कहा गया है।'

हमारा उक्त कथन अपनेमें स्पष्ट है। इसमें न तो कहीं स्व-स्वामिसम्बन्धकी चर्चा है और न ही निष्परिग्रह शब्दका ही प्रयोग किया गया है। हम तो इस परसे इतना ही समझे हैं कि कुछ टीका करनी चाहिये, इसलिए अपर पक्षने यह टीका की है।

६. अपर पक्षने लिखा है कि 'यदि मिथ्यादृष्टि भी परमार्थकी अपेक्षा व्यवहारधमका पालन करता है तो उसके लिए वह सम्यक्त्वकी प्राप्ति का कारण होता है।' आदि।

समाधान यह है कि प्रकृतमें उक्त वाक्यमें आये हुए 'परमार्थकी अपेक्षा' इस पदका क्या अर्थ है यह विचारणीय है। इस वाक्यका अर्थ 'व्यवहारधर्मको परमाथ मानकर' यह तो ही नहीं सकता, क्योंकि आगममें निश्चयधमके साथ जो शुभाचार परिणाम होता है उसे व्यवहारधर्म कहा गया है। इसलिए बहुत सम्भव है कि अपर पक्षने उक्त वाक्यका प्रयोग 'परमार्थको लक्ष्यमें रखकर' इस अर्थमें किया होगा। यदि यह अर्थ अपर पक्षको इष्ट है तो अपर पक्षके उक्त कथनका यह आशय फलित होता है कि जो सम्यक्त्वका प्राप्ति करनेके सम्मुख होता है उसके बाह्यमें परमागमका श्रवण, जीवादि नौ पदार्थोंका भूतावस्थासे विचार, वीनराग देवादिकी उपासना-भक्ति आदि पुण्य किया नियमसे होती है। उसके अशुभाचरण नहीं होता, क्योंकि ऐसा व्यक्ति ही शुद्धनयके विषयभूत आत्माके अवलम्बनमें तत्स्वरूप परिणमन द्वारा त्रानुभूति लक्षणवाले सम्यक्त्वका प्राप्ति होता है। स्पष्ट है कि यहाँपर सम्यक्त्व प्राप्ति का निश्चय कारण तो शुद्धनयके विषयभूत ज्ञायकत्वभाव आत्माका अवलम्बन होकर उपयोगका तत्स्वरूप परिणमन ही है, बाह्य विकल्परूप पुण्यभाव नहीं। फिर भी बाह्यमें इस जीवकी ऐसी भूमिका होता है, इसलिये शुभाचार या पुण्यभावको उसका व्यवहार हेतु कहा जाता है।

श्री धवला पु० ६ पु० ४२ में तथा सर्वायमिद्धि १-७ में इसी आशयसे सम्यक्त्वके बाह्य साधनोंका निर्देश किया है। सम्यक्त्व प्राप्ति के समय यथासम्भव बाह्य परिकर ऐसा ही होता है इसमें सन्देह नहीं। मुख्यता तो उसकी है जो सम्यक्त्व प्राप्ति का यथार्थ कारण है। वह न ही और बाह्य परिकर हो तो सम्यक्त्व प्राप्त नहीं होता। इसलिए उसकी प्राप्ति का वही निश्चय हेतु है यह अपर पक्षके उक्त कथनसे ही सिद्ध हो जाता है।

७ 'सम्यक्त्वकी उत्पत्ति मिथ्यादृष्टिको होती है' इसका तो हमने निषेध किया नहीं। पर मिथ्यादृष्टि रहते हुए नहीं होती, मिथ्यात्व पर्यायका व्यय होकर ही सम्यक्त्वकी उत्पत्ति होता है ऐसा उसका अर्थ समझना चाहिये। तथा भेदविवक्षामें सम्यक्त्वकी भी सम्यक्त्वको उत्पन्न करता है यह लिखा या कहा जाय तो भी कोई हानि नहीं, क्योंकि द्वितीयादि समयोंमें जो सम्यक्त्व पर्याय उत्पन्न होती है वह सम्यक्त्वकी ही

होता है बाबि । मर मिथ्यात्व पर्यायका व्यव कर जीव ही सम्पत्त्यको उत्पन्न करता है अतः आत्म-स्वभावके समुल्लङ्घना आत्मा ही उसका साधकतम कारण और मिश्रण कर्ता है यह सिद्ध होता है ।

८ परमा पु ९ पु ४२७ का 'कर्म जिनमिच्छासम्पत्ति' इत्यादि वचनद्वारा अभिवृत्तिकरणके प्रथम समयमें स्थित जीवपरिणामका निर्देश किया गया है । इसीको जिनमिच्छा कहना कहा गया है क्योंकि वहीपर मिथ्यत्वादि कर्मके निर्वात-निर्वाचित बन्धन मिश्रण होता है । अतएव इस वचनका कर्मकस्वके अनुसार अर्थ करना ही उचित है । व्यरहारणका वक्तव्य इसीको कहते हैं । जलपात्रक पात्रा १२३ तथा पत्रमन्त्रिणविवर्ति १४-२ का भी यही भाव्य है कि जो स्वभाव सम्मुख हो आत्माको प्राप्त करता है उसकी जिनमेवादिमें प्रगाढ़ अन्ति नियमसे हाथी है ।

९ अपर पक्षमें जो यह सिद्धा है कि 'जो मिथ्यावृत्ति, परमार्थको न जानते हुए मान विषयसामग्री तथा सामारिक सुखकी प्राक्तिके सम्पत्ते अग्रस्त रावसहित कुछ सुख किया करता है और उसमें जो पुष्पबन्ध होता है वह पुष्पयाव तथा पुष्पबन्ध संसारका ही कारण है । बाबि ।

जो इस सम्बन्धमें इतना ही कहना है कि अग्रस्त राव ही और सुख किया तथा सुखभाव हो यह नहीं हो सकता । यह परस्पर विरुद्ध कथन है । अग्रस्त रावका ही वृत्तिक्रिया तथा सुखभावके साथ सम्बन्ध अविरत है अग्रस्त रावका नहीं । इसी प्रकार वृत्तिक्रियाका सुखभावके साथ ही सम्बन्ध-अविरत है, अन्त्यके साथ नहीं ।

आत्मामें निदानका सम्प्रेषण अवश्य है पर उसका यह अर्थ नहीं कि पुत्रा-मन्त्रि बाह्यरूप सुख परिणाम निदान है । उसके कर्मस्वरूप संश्लेषिकोंके निषेधको कामना करना निदान अवश्य है । वही तो केवल प्रारण इतना ही है कि जो सुख मन वचन कर्मका व्यापार होता है उसके अन्त ही उही बन्ध होता है या नहीं ? इस विषयमें समस्त परमाणवका एकमात्र यही अभिप्राय है कि उसके वरजानि पुर्वद्विषयोंके हेतुमूल पापवर्मका बन्ध न होकर सुवर्तिक कारणमूल पुष्पकर्मका बन्ध होता है । यह जीव सम्पत्ति है, इसविषय इस अर्थके अर्थ परम्परा मुक्तिका हेतु कहना अन्य बात है । इसका भाव्य तो इतना ही है कि राववचनपरिचय अन्त जीव मोक्षका पात्र होता है इसलिये उसके सहचर सुखभावमें भी मोक्षहेतुका व्यवहार किया जाता है ।

१ अपर पक्षका यह सिद्धा भी टीका नहीं कि 'प्रवचनसार प्रथम ब्रह्मवा बाबि पक्षोंमें पात्र परमार्थको न जाननेवाले मिथ्यावृत्तिके पुष्पको ही पुर्वतया हेतु बतलना गया है । क्योंकि जिसके पुष्प भावभाषामें ज्ञातेव बुद्धि है वह सम्पत्त्यवृत्तिका उद्भव नहीं है और म उसे परमार्थका ज्ञाननेवाला ही कहा जा सकता है । कारण कि जिसकी पुष्पभावमें ज्ञातेव बुद्धि है उसकी इसके अन्तमें ज्ञातेव बुद्धि न हो यह नहीं हो सकता । अतएव वृत्तिका द्वारा पक्षके वचन निरार्थित्वा उत्तर पार्थक्यमान ही यह बाध कियाजोमें प्रयुक्त होता है । अन्तरिम तो यह इन कियाजोको करते हुए भी एकमात्र अन्त सुखके निषात निज परमार्थवचनको ही आत्म्य करनेयोग्य मानता है । सम्पत्ति और मिथ्यावृत्तिमें यही अन्तर है । इति बुद्धिमें प्रवचनसार पात्रा ११ की टीकाय अतः सुखोपयोग अग्रस्तः सुखोपयोगी वेत्ता — अतः सुखोपयोग ज्ञातेव ही और सुखोपयोग ही है यह वचन कहा गया है । यह प्रवचनसार अन्त ब्रह्मवचन ही वचन है । इसमें सम्पत्तिके सुप्तोपयोगको या परमार्थको न जाननेवाले मिथ्यावृत्तिके सुप्तोपयोगका मात्र हेतु बतलाकर सुप्तोपयोगभावको ही बतलना गया है । इसी प्रकार प्रवचनसार अ २ या ११६ में सम्पत्ति की ही और

भावना करना है इसका निर्देश करते हुए जो यह लिखा है कि वह विचार करता है कि मैं अशुभोपयोग शुभोपयोगसे रहित होकर समस्त परद्रव्योंमें मध्यस्थ होता हुआ ज्ञानस्वरूप आत्माको ध्याता हूँ। गाया इस प्रकार है—

असुहोवभोगरहिदो सुहोवजुचो ण अण्णदवियन्हि ।

होज्ज मज्झत्थोऽह णाणप्पगमप्पगं क्षाए ॥६७॥

यह सम्यग्दृष्टि होकी तो भावना है। श्रुत, गुरूपदेश और युक्तिके बलसे मिथ्यादृष्टि भी परद्रव्यभावसे भिन्न आत्माका निर्णय कर जब उक्त प्रकारको भावना करता हुआ आत्मसंमुख होकर उनमें लीन होता है तभी तो वह सम्यग्दृष्टि जनता है। सम्यग्दृष्टि जनने या सम्यग्दृष्टि बनकर आगे बढ़नेका इसके सिवाय अन्य कोई मार्ग नहीं है।

समयसार गाया १४२ में चार प्रकारसे शुभाशुभभाव जीवपरिणाम होकर भी अज्ञानमय भाव होनेसे दोनों एक हैं, इसलिए कारणके अभेदमें दोनोंको एक कर्म बतलाया गया है। दूसरे शुभाशुभ जो द्रव्यकर्म हैं वे दोनों केवल पुद्गलमय होनेसे एक हैं, इसलिए स्वभावके अभेदसे उन दोनोंको एक कर्म कहा गया है। तीसरे इनके योगसे जो शुभाशुभ फल मिलता है वह भी केवल पुद्गलमय होनेसे एक है, इसलिए अनुभवके अभेदमें दोनोंको एक कहा गया है। चौथे शुभ मोक्षमार्ग केवल जीवमय होनेमें और अशुभ-बन्धमार्ग केवल पुद्गलमय होनेसे उन्हें अनेक बतलाकर भी दोनोंके ही पुद्गलमय बन्धमार्गके आश्रित होनेसे आश्रयके अभेदसे दोनोंको एक कर्म कहा गया है।

इससे स्पष्ट है कि समयसार गाया १४५ द्वारा शुभाशुभ द्रव्यकर्मोंके समान शुभाशुभरूप दोनों प्रकारके भावकर्मोंका भी निषेध किया गया है और गाया १४७ में इन दोनोंको स्वाधीनताका विनाश करनेवाला कहा गया है। शुभभाव भी अशुभभावके समान औदयिकभाव तथा उसमें उपयुक्त आत्माका परिणाम है और 'ओदइया यन्धयरा' इस विद्वान्तके अनुसार वह बन्धका ही कारण है, अतः ज्ञानोकी अशुभभावके समान शुभभावमें भी हेय बुद्धि हो होती है ऐसा यहाँ समझना चाहिए, क्योंकि पुरुषार्थकी हीनतावश शुभभाव और तदनुसार व्यापार होना अन्य बात है, किन्तु उसमें हेयबुद्धिका होना अन्य बात है। ज्ञानोके शुभभाव अवश्य होता है और तदनुसार मन, बचन, कायका व्यापार भी होता है इसमें आपत्ति नहीं। किन्तु ऐसा होते हुए भी उसकी उसमें हेयबुद्धि बनी रहती है तो ही वह मार्गस्थ है—ज्ञान, वैराग्यसम्पन्न है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार प्रस्तुत प्रतिशकाका सर्वाङ्ग समाधान किया।

द्वितीय दौर

: १ :

शका १४

पुण्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर अथवा आत्माके शुद्ध स्वभावस्वरूप परिणत होनेपर स्वतः छूट जाता है या उसको छुड़ानेके लिए किसी उपदेश और प्रयत्नकी जरूरत होती है ?

प्रतिशका २

आपने अपने उत्तरमें लिखा है—‘किन्तु जिस क्रमसे उसको आत्मविशुद्धि बढ़ती जाती है उस क्रमसे यथास्थान आत्मविशुद्धिका योग पाकर पापके समान पुण्य भी स्वयं छूटता जाता है।’ इसके लिए जो गाथा ७४ समयसारको टीकाका प्रमाण दिया है वह आपके इस कथनको पुष्ट नहीं करता है।

यह उत्तर हमारे प्रश्नमें सम्बन्धित नहीं है, क्योंकि हमारा प्रश्न पुण्यकी चरम सीमाके अथवा आत्माके शुद्ध स्वभावस्वरूप परिणत अवस्थाके विषयमें था और पुण्यके छूटनेके विषयमें था। फिर भी आपने अप्रासंगिक ‘पापके स्वयं छूटनेका’ उल्लेख किया है। आपका यह कथन आगमविरोध है।

हिंसा, असत्य आदि सब पापोंका बुद्धिपूर्वक प्रतिज्ञारूप त्याग किया जाता है जैसा कि धवल पुस्तक १ पृ० ३६६ पर कहा है—

सर्वसावद्ययोगात् विरतोऽस्मीति सकलसावद्ययोगविरति सामयिकशुद्धिसंयमो द्रव्यार्थिकत्वात् ।

अर्थ—मैं सर्वप्रकारसे सावद्ययोगसे विरत हूँ इस प्रकार द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षा सकल सावद्ययोगके त्यागकी सामायिकशुद्धिसंयम कहते हैं।

इसी कथनकी पुष्टि श्री कुदकुद भगवान्‌के प्रवचनसार गाथा २०८-२०९ में सावुके २६ मूलगुणोंका वर्णन करते हुए तथा श्री अमृतचन्द्रजी सूरिके इन वाक्योंसे होती है—

सर्वसावद्ययोगप्रत्याख्यानलक्षणैकमहाव्रतव्यक्तवशेन हिंसानुतस्तेत्याव्रह्मपरिग्रहविरत्यात्मक पंचव्रत घत ।

अर्थ—सब सावद्ययोगके त्यागस्वरूप एक महाव्रतके विशेष होनेसे हिंसा, असत्य, चोरी, (अव्रह्म) और परिग्रहकी विरतिस्वरूप पंच महाव्रत है।

इन आगमप्रमाणोंसे यह सिद्ध है कि हिंसादि पापोंका बुद्धिपूर्वक त्याग किया जाता है। किन्तु पुण्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर अथवा आत्माके शुद्धस्वभावस्वरूप परिणत होनेपर छूट जाता है, अतः स्वयं छूटनेकी अपेक्षा पुण्य और पापको समान बनाना उचित नहीं है। जितने भी जीव आज तक मोक्ष गये हैं, जा रहे हैं और जावेंगे वे सब पापोंका बुद्धिपूर्वक त्याग करके ही मोक्ष गये हैं, जा रहे हैं और जावेंगे।



शका १४

पुण्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर अथवा आत्माके शुद्ध स्वभावस्वरूप परिणत होनेपर स्वतः छूट जाता है या उसका छुड़ानेके लिए किसी उपदेश और प्रयत्नकी जरूरत होती है ?

प्रतिष्ठाका २ का समाधान

इस प्रश्नका उत्तर देते हुए जो कुछ किया गया है उसके आधारसे उपस्थित की गई प्रतिष्ठाका १ के विहित होता है कि यह तो मांग किया गया है कि वैसे-वैसे विमुक्तिमें मुक्ति होती जाती है वैसे-वैसे पुण्य स्वयं छूटता जाता है। मांग प्रतिष्ठाका २ पापको आधार बनाकर उपस्थित की गई है। उसमें बतलाया गया है कि पापका छोड़ना पड़ता है जब कि विमुक्तिका योग पाकर पुण्य स्वयं छूट जाता है।

समाधान यह है कि चाहे पुण्यमात्र हो या पापमात्र ज्ञानोके जूटनेकी प्रक्रिया एक प्रकारकी हो है। उदाहरणार्थ एक ऐसा बृहस्प बीजिए जो मुनिधर्मको जयीकार करता है। विचार करनेपर विहित होता है कि जब यह मुनिधर्मको जयीकार करता है तब व्यवहारसे यह भी अनुष्ठताधिकरण पुण्यमात्रका त्याग कर ही महाप्रताधिकरण पुण्यमात्रको प्राप्त होता है। इसलिये यह कहना कि पापका त्याग करना पड़ता है और विमुक्तिका योग पाकर पुण्य स्वयं छूट जाता है ठीक प्रतीत नहीं होता। पर यह सब कथन आपसमें व्यवहारगतकी जेबा किया गया है। बरगुण विचार करनेपर पुण्यमात्रका योग पाकर पापमात्र स्वयं छूट जाता है और विमुक्तिका योग पाकर पुण्यमात्र स्वयं छूट जाता है। पापमात्र पुण्यमात्र और बृहत्मात्र के तीनों अन्तर्मात्र परिणाम है। अतः कल्पार्थ-व्ययके नियमानुसार जब एक मायकी प्राप्ति होती है तो उससे पूर्वके मात्रा स्वयं व्यव हो जाता है।

प्रतिष्ठाकामें जितने प्रमाण दिये गये हैं उन सबका व्यवहारगतकी मुख्यतासे ही उन उन आत्मोमें प्रतिपादन किया गया है। परमाचसे विचार करनेपर पाप पुण्य या बृहत्त्व उत्तर पर्यायके प्राप्त होनेपर पुण्यको पर्यायका स्वर होकर हो उससे प्राप्ति होती है।



तृतीय क्षोर



अध्याय १४

मूल प्रश्न यह है—पुण्य अपनी परमा सोमाको पहुँचकर अथवा आत्माके मुख स्वभावस्वरूप परिणत होने पर स्वता छूट जाता है या उसे छुड़ानेके लिये किसी उपदेश या प्रयत्नकी आवश्यक है ?

प्रतिष्ठाका ३

आपने इसके प्रथम उत्तरमें यह तो स्वीकार कर लिया था कि 'बृहत् स्वभावस्वरूप परिणतिके कारणसे पुण्य स्वयं छूट जाता है किन्तु प्रसंगसे बाहर यह भी किञ्च दिया कि ज्ञान भी स्वयं छूट जाता है। यद्यपि पापके सम्बन्धमें प्रश्न नहीं था तथापि अपनी मायकाके कारण आपने पापको स्वयं छूट जानेका किञ्च दिया तथा इसके लिये किसी आपत्तक प्रमाण भी नहीं दिया।

इसपर प्रतिशका प्रस्तुत करते हुए श्री धवल व प्रवचनमारका प्रमाण देकर हमने यह सिद्ध किया था कि पापोका बुद्धिपूर्वक त्याग किया जाता है, वे स्वयं नहीं छूटते ।

आपने दूसरे उत्तरमें हमारे द्वारा प्रदत्त प्रमाणोंकी यह लिखकर कि 'जितने प्रमाण दिये गये हैं उन सबका व्यवहारनयकी मुख्यतासे ही उन शास्त्रोंमें प्रतिपादन किया गया है' अवहेलना की और लिखा है 'वस्तुतः विचार करनेपर पुण्यभावका योग पाकर पापभाव स्वयं छूट जाता है ।' इसके साथ आपने यह भी लिखनेका प्रयास किया है 'गृहस्थ भी अणुव्रतादि पुण्यभावका त्यागकर महाव्रतरूप पुण्यभावको प्राप्त होता है ।' आपने इस उत्तरमें भी किमी आगमप्रमाणको उद्धृत नहीं किया है ।

निश्चयनयकी अपेक्षासे तो आत्मा न प्रमत्त है, न अप्रमत्त है (समयसार गाथा ६) और न राग है, न द्वेष है, न पुण्य है, न पाप है (समयसार गाथा ५०-५५), किन्तु जायक है, अतः निश्चयनयकी अपेक्षासे राग-द्वेष या पुण्य-पापके छोड़ने या छूटनेका कथन ही नहीं हो सकता । जब राग द्वेष, पुण्य, पाप व्यवहारनयकी अपेक्षासे हैं (समयसार गाथा ५६) तो इनके छोड़ने या छूटनेका कथन भी व्यवहारनयसे होगा ।

श्री कुन्दकुन्द स्वामी तथा श्री अमृतचन्द्रसूरिने प्रवचनसारमें तथा श्री वीरसेन स्वामीने धवल ग्रन्थमें सर्व सावद्योगिके त्यागके विषयमें लिखा है वह आपकी दृष्टिमें अवास्तविक है, इसीलिये आपने यह लिख दिया कि वास्तविक तो पापभाव स्वयं छूट जाता है । आप ही इतना साहस कर सकते हैं, हमारे लिये तो आपवाक्य वास्तविक हैं ।

गृहस्थके समयमासयम पाचवाँ गुणस्थान होता है अर्थात् ऋतुसंहिताका त्याग होता है और स्थावर हिंसाका त्याग नहीं होता । जब वह मुनिदीक्षा ग्रहण करता है तब वह समयम अशका त्याग नहीं करता, किन्तु शेष असयमका त्यागकर पूर्ण समयमा बन जाता है । यहाँ पर भी उसने शेष असयमरूपी पापका ही त्याग किया । जब आप अपने प्रथम उत्तरमें यह स्वीकार कर चुके हो कि पुण्य स्वयं छूट जाता है उसको छुड़ानेके लिये किसी उपदेश या प्रयत्नकी आवश्यकता नहीं होती तो अब उसके विरुद्ध कैसे लिखते हैं कि पुण्यभावका भी त्याग किया जाता है ।

सयमाचरण चारित्र्यके दो भेद हैं—१ सागार सयमाचरण और निरागार सयमाचरण चारित्र्य । श्री कुन्दकुन्द स्वामीने चारित्र्यपाहुड गाथा २१ में इस प्रकार कहा है—

दुर्विह सजमचरण सायार तह हवे गिरायार ।

सायार सगये परिगहरहिय खलु गिरायारे ॥२१॥

अर्थात् सयम चरणके दो भेद हैं—सागार सयमचरण और निरागार सयमचरण । इनमें सागार सयमचरण परिग्रहसहित गृहस्थके और निरागार सयमचरण परिग्रह रहित मुनियके होता है ।

पचेव पुन्विषपद गुणव्ययाइ हवति तह तिणिण ।

सिक्खावय चत्तारि य सयमचरण च सायार ॥२३॥

अर्थ—पाँच अणुव्रत, तीन गुणव्रत और चार शिक्षाव्रत यह बारह प्रकारका सागार सयमचरण है ।

पचेदियसवरण पच वया पचविसकिरियासु ।

पच समिदि तय गुत्ती सयमचरण गिरायार ॥२८॥

अर्थ—पाच इन्द्रियोंका सवर, पाच महाव्रत, पञ्चोस क्रिया, पाच समिति, तीन गुप्ति यह निराकार सयमचरण है ।

इस सोनो प्रकारके सर्वप्रकरणोंसे पञ्चमासि पुनस्वागामे प्रतिपन्न पुनश्चेतो निर्मल होती है जिसे करवानुषोवके विशेषज्ञ ज्ञानी मानते हैं । कमलिनकर तत्र आरमाकी परिणताक कारण है इसीछिमे इतो-को पुनश्चाव कहा जाता है । इस सम्बन्धमें विशेष कथन प्रथम प ४ में किया जा चुका है, पुनश्चित्त दोनो यही नहीं किया गया है ।

इस प्रकार पाप छोड़ा जाता है और पुन्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर स्वयं बचवा अतमाके मूढ़ स्वभावक परिणमन होनेपर स्वतः झूट जाता है ।



मंगलं भगवान् भीरो मंगलं गीतमा गणी ।

मंगलं कृत्कृत्वा नो धीवचमोऽस्तु मंगलम् ॥

शुका १४

पुन्य अपनी चरम सीमाको पहुँचकर अबवा आरमाके मूढ़ स्वभावरूप परिणत होने पर स्वतः झूट जाता है या उसे पुनश्चित्तके छिपे किंसा उपदेश या प्रयत्नको अस्वगत है ।

प्रतिशक्ता ३ का समाधान

हमारी ओरसे इस प्रश्नका प्रथम बार जो उत्तर दिया गया था उसमेंसे यह ज्ञात हो प्रतिशक्ता २ में स्वीकार कर लिया गया है कि आरमाके मूढ़ स्वभावरूप परिणत होने पर पुन्य स्वयं झूट जाता है । किन्तु पाप स्वयं झूट जाता है यह कथन दूसरे पक्षको मान्य नहीं है । अगर पक्षन अपने इस अविश्रामक समर्थन प्रतिशक्ता २ में था किंसा ही है प्रतिशक्ता ३ भी इसी अविश्रामके समर्थनमें लिखी गई है । बात ही इसमें कुछ ऐसी बात और किसी गई है जिनका उद्देश्य समाजको धर्ममें बाधना प्रतीत होता है । वस्तु,

हम दूसरे पक्षकी ऐसी बातोंका उत्तर तो नहीं देने । किन्तु इतना अवश्य ही स्वीकार कर देना चाहते हैं कि समाज प्रकृषाके समान नवप्रकृषा भी जिनायमका रूप है । अतएव जिनायममें जहाँ जिस वयसे प्रकृषा हुई है वहाँ उसे उस अपने समझना या अव्यक्त किं प्रतिपादन करना तथा वास्तवमें जिनायमकी अवहेलना है या कसते विपरीत जर्ब फलितक अपने विपरीत अविश्रामको पुष्टि करना यह वास्तवमें जिनायमकी अवहेलना है, इसका दूसरा पक्ष स्वयं विचार करे ।

पाप मात्र पुन्य मात्र और मूढ़ मात्र ये ताना आत्माकी परिणतिविशेष है । इनमेंसे आत्मा अब जिस भावकपसे परिणत होता है तब तन्माय होता है । इसी तन्माको स्वतः करते हुए प्रयत्नधारमें कहा है—

जीवो रत्किमहि जहा सुदेन अनुहय वा सुखो अनुहो ।

सुदेन तत्रा सुखो हवति हि परिणामसम्भावा ॥१॥

जोव परिणामसम्भावा हीमैले अत्र सुख वा अनुसुख भावकपसे परिणमता है तब सुख वा अनुसुख (स्वयं) होता है और अब मूढ़भावकपसे परिणमता है तब मूढ़ होता है ॥१॥

यह वस्तुस्थिति है । इसे बुद्धिधर्म रखकर हमें मूल प्रश्न पर विचार करते हुए तर्क प्रथम यह देखना है कि चरम सीमाको प्राप्त हुए पुन्यका धर्म और आरमाके मूढ़ स्वभावको मानिने दोनो क्या है, इन

यहाँ सर्वप्रथम पुण्यभाव या पापभाव स्वयं छूट जाता है इस कथनका क्या तात्पर्य है इसका स्पष्टीकरण कर देना आवश्यक प्रतीत होता है। बात यह है कि शुद्धभावके समान ये दोनों आत्माके भावविशेष हैं। इसलिए एक भावका उत्पाद होनेपर दूसरे भावका व्यय नियमसे होता है। उत्पाद और व्यय इनको जो पृथक् पृथक् कहा गया है वह सजा, लक्षण आदिके भेदसे ही पृथक् पृथक् कहा गया है—‘लक्षणात् पृथक्’ (आप्तमोमासा दलोक ५८), अतएव जो पूवभावका व्यय है वही उत्तरभावका उत्पाद है, इसलिए यह कहना कि ‘पापभावको छोड़ना पड़ता है’ सगत प्रतीत नहीं होता। ऐसा कहना भापाका प्रयोगमात्र है। पहले कोई पापभावको बलात् छोड़ता हो और बादमें पुण्य भावको ग्रहण करता हो ऐसा जिनागमके किसी भी वचनका अभिप्राय नहीं है। समझो, किसीने ‘मैं सर्व सावधसे विरत हूँ’ ऐसा भाव किया, केवल वचनात्मक प्रतिज्ञा ही नहीं की, क्योंकि उक्त प्रकारसे वचनात्मक प्रतिज्ञा (व्यापार) करनेपर भी भाव भी उक्त प्रतिज्ञाके अनुरूप हो ही जाय ऐसा कोई नियम नहीं है। आगममें ब्रह्मका लक्षण बतलाते हुए ‘नि शब्दो ब्रवी’—जो माया, मिथ्यात्व और निदान इन तीनों शब्दोंसे रहित होता है वह ब्रवी है (तत्त्वार्थसूत्र अ० ७ सूत्र १८) यह वचन इसी अभिप्रायसे दिया है। अतएव प्रकृतमें यही निर्णय करना चाहिए कि पुण्यरूप परिणाम होनेपर पाप भाव स्वयं छूट जाता है, क्योंकि पुण्यभावका उत्पन्न होना ही पापभावका छूटना है। यह दूसरी बात है कि पुण्यभावके होनेमें कही बाह्य उपदेशादि सामग्री निमित्त होती है और कही वह स्वयं अन्तरगमें ब्रह्मादिके स्वीकाररूप होता है। यद्यपि ध्वला पु० १ पु० ३६६ का प्रतिशका २ में उद्धरण दिया गया है, परन्तु उसका अभिप्राय हमारे उक्त कथनके अभिप्रायसे भिन्न नहीं है। अन्तरगमें जो सर्व सावधयोगसे विरतिरूप परिणाम उत्पन्न होता है उसे ही श्री ध्वलाजीमें बाह्यमें प्रतिज्ञारूपमें निदिष्ट किया गया है। प्रतिज्ञा वाचनिक भी होती है और मानसिक भी। कोई वाचनिक या मानसिक जैसी भी शुभप्रतिज्ञा कर रहा है उसीके अनुरूप अन्तरगमें परिणामकी प्राप्ति होना यह शुभभाव है जो कहीं पापभावकी निवृत्तिरूप होता है और कही अन्य प्रकारके शुभभावकी निवृत्तिरूप होता है। हमने अपने प्रथम और द्वितीय उत्तरमें यही अभिप्राय व्यक्त किया था। प्रवचनसार गाथा २०८ और २०९ से भी यही आशय झललता है। अतएव हम पूर्वमें जो कुछ लिख आये हैं वह सब आगमानुकूल ही लिख आये हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

22

बलभाषा वा । परम पारिभाषिक भावको ग्रहण करनेवाले गुप्त निरवयवमयका निर्देश करते हुए अपर पक्षी ओरसे भी यद्यपि पुष्प-भाषा आदि प्रेक्षक कथनको व्यवहारणमयी प्रकृषया स्वयं स्वीकार किया गया है, फिर भी हमारे ओरसे 'पापभाषा' केवल पक्षी है यह कथन व्यवहारणमयी प्रकृषया है ऐसा विधानपर हमपर अकारण टोप प्रबल किया गया है जो धोमनीक प्रतीत नहीं होता ।

बृहत्स भी अनुवृत्तिरि पञ्चमाशका त्यागकर महाप्रतक्य पुष्पभाषको प्राप्त होता है' यह कथन हमारे ओरसे वर्णमयुक्तिके किया गया था क्योंकि प्रत्येक वर्णमयक यह स्वभाव है कि उसका व्यव होकर उत्तर पक्षिका उत्पाद होता है । फिर भी प्रतिध्वंका ३ में इनका इन प्रकार ठोड़-मरोड़कर वर्णन किया गया जो स्वयं प्रतिध्वंका पक्षी ही कमजोर बनाता है । यह तो प्रत्येक भाष्यमात्राओं जानता है कि जो संयमाश्रयों संयमभाषको अन्तरंगमें स्वीकार करता है यह आधिक संयमभाषको त्रिभुतिपूर्वक पूर्ण संयमभाषको अन्तरंगमें स्वीकार करता है अर्थात् इसके पूर्व जो उसके बाह्यमात्रा आधिक संयमक्य प्रवृत्ति होती जो उनके स्वानमें पूर्ण संयमक्य प्रवृत्ति होने लगती है । संतानकी अपेक्षा आधिक संयमभाष पूर्ण संयमभाषमें अन्तर्निहित है यह दुसरी बात है । अतएव जो कथन जिस परिग्रहमें बड़ी किया गया हो उसे समझकर ही बलुक्त निर्णय करना चाहिये । अतएवके यह स्वको हृदयमय करनेको यही परिपाटी है ।

आगे प्रतिध्वंका ३ में संयमाश्रयवचन ओर संयमाश्रय क्या है इसका स्वीकरण करते हुए जो यह किया है कि इन दोनों संयमाश्रयोंसे पंचमाश्रि पुष्पस्थानोंमें प्रतिध्वंका पुष्पध्वनि निर्गत होती है जिसे कर आमुषोषके अन्धाओं मन्त्रोर्वादि जानते हैं । जो इस विषयमें सही निवेदन करता है कि जिस प्रकार करआमुषोषके अन्धाओं यह जानते हैं कि इन दोनों संयमाश्रयोंमें पुष्पध्वनि विद्यमान होती है उसी प्रकार वे यह भी जानते हैं कि स्वभाषके अध्यसे वहाँ प्राप्त हुई जिस आरम्भविमुक्ति के कारण वे वामों संयमाश्रय पञ्चमाश्रि गुणस्थान ध्वजाको प्राप्त होते हैं, एकमात्र वही आरम्भविमुक्ति गुणध्वनिनिर्भरका प्रदान हेतु है अन्य आमुषोषयोग वा आमुषोषयोग नहीं ।

इस प्रकार पूर्वोक्त कथनसे यह निश्चित सिद्ध हो जाता है कि जिस प्रकार आत्माके पुष्पकण्ठे परिणत होनेपर पापभाष स्वयं छूट जाता है उसी प्रकार आत्माके पुष्पकण्ठे परिणत होनेपर पापभाष भी स्वयं छूट जाता है ।

प्रथम दौर

: १ :

शका १५

जब अभाव चतुष्टय वस्तुस्वरूप हैं (भवत्यभावोऽपि च वस्तुधर्म) तो वे कार्य व कारण-रूप क्यों नहीं माने जा सकते। तदनुसार घातिया कर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ?

समाधान १

इसमें सन्देह नहीं कि जैन आगममें चारों प्रकारके अभावोंको भावान्तर स्वभाव स्वीकार किया है। किन्तु प्रकृतमें चार धातिकर्मोंके ध्वंसका अर्थ भावान्तर स्वभाव करनेपर कमके ध्वसाभावरूप अकर्म पर्यायको केवलज्ञानकी उत्पत्तिका निमित्त स्वीकार करना पड़ेगा। जिसका निमित्तरूपसे निर्देश आगममें दृष्टिगोचर नहीं होता, अतः इससे यही फलित होता है कि पूर्वमें जो ज्ञानावरणोपर्यकर्मपर्याय अज्ञानभावकी उत्पत्तिका निमित्त थी उस निमित्तका अभाव होनेसे अर्थात् उसके अकर्मरूप परिणम जानेसे अज्ञानभावके निमित्तका अभाव हो गया और उसका अभाव होनेसे नैमित्तिक अज्ञान पर्यायका भी अभाव हो गया और केवलज्ञान स्वभावसे प्रगट हो गया।

द्वितीय दौर

: २ :

प्रतिशका १५

प्रश्न था—जब अभाव चतुष्टय वस्तुस्वरूप हैं (भवत्यभावोऽपि च वस्तुधर्म) तो वे कार्य व कारणरूप क्यों नहीं माने जा सकते ? तदनुसार घातिया कर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ?

प्रतिशका २

वस्तुस्थिति यह है कि जैनागममें अभावको भावान्तररूप स्वीकृत किया गया है, इसलिये घातिया कर्मोंके क्षय (ध्वंस) को पुद्गलकी अकर्म पर्यायिके रूपमें स्वीकृत किया जाता है। चूँकि घातिया कर्मोंकी कर्म-

कम्पटा वैदग्ध्यज्ञानके प्रकट होनेमें बाधक थी अतः उनका व्यवहार (अवमरूपता) वैदग्ध्यज्ञानके प्रकट होनेमें निमित्त है, क्योंकि यह उत्सव व्यवहृत है—

विमिच्छायाप भेदितिकस्याप्यपराधः ।

अर्थात् निमित्तका अपराध हो जानेपर उसके निमित्तसे होनेवाला अपराध भी दूर हो जाता है । इस आत्मसम्मान कर्मकारणकी प्रक्रियाको स्वीकृत करते हुए भी आप यह कहिये हैं कि 'ध्वंसका अर्थ मायात्पर स्वरूप करनेपर वचकी धर्माभावरूप अक्षय पर्यायको केवलज्ञानकी उत्पत्तिका निमित्त स्वीकार करना पड़ेगा । सो आप निमित्तसे दूर क्या मानना चाहते हैं ? सर्वत्र प्रसिद्ध कर्म कारणभावकी गृह्यकाको छोड़कर बाधिर आप क्या सिद्ध करना चाहते हैं ? कर्मकी सिद्धिमें अब उपादान और निमित्त दोनों कारणोंकी उपयोगिता। अवगम्य है कि आप केवल उपादानका पक्ष लेकर निमित्तको क्यों छोड़ देना चाहते हैं ? उपादानका वह एकान्त ही समस्त विवादाधीन है । जाने आप कहिये हैं—विद्युत् निमित्तकपक्ष निर्लेख आनयमें बुद्धिबोधन नहीं होता । सो क्या

मोहप्रपायज्ञानद्वयवाचकत्वतस्तत्त्वज्ञानादयः कथम् ।

—उपादानसूत्र अ. १ सूत्र १ ।

इस सूत्रपर आपने कथन नहीं किया ? वहाँ स्पष्ट वक्तव्या है कि मोहका जय होनेके बाद केवलज्ञानावरण धर्मभावण और अस्तित्वके धर्मके केवलज्ञान उत्पन्न होता है ।

इसी सूत्रकी कृपयाव विरचित अर्थसिद्धिके अन्तर्गत भी आपने कथन नहीं किया ऐसा बाल पढ़ता है ।

प्रक्रियार्थ निकालते हुए आप कहिये हैं कि 'पूर्वमें जो ज्ञानावरणीयकर्म कर्मपर्याय अज्ञानभावकी उत्पत्तिका निमित्त थी उस निमित्तका अभाव होनेसे अर्थात् उसके अक्षयकर्म परित्यक्त होनेसे अज्ञानभावके निमित्तका अभाव हो गया और वक्तव्या अभाव होनेसे वैमिषितक अज्ञान परित्यक्त भी अभाव हो गया और केवलज्ञान स्वभावसे प्रकट हो गया ।

यहाँ आप जब ज्ञानावरणादि कर्मपर्यायको अज्ञानभावकी उत्पत्तिमें निमित्त स्वीकार कर रहे हैं कि ज्ञानावरणीय कर्मपर्यायके अभावको जो कि अक्षयपर्यायक होता है अज्ञानभावके अभावकर्म केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें निमित्त क्यों नहीं मानना चाहते हैं ? यह अवगम्य नहीं जाता ।

'केवलज्ञान स्वभावसे प्रकट हो गया' इसका अविश्रय तो यह है कि केवलज्ञान कहीं बाहरसे नहीं आया । ज्ञानावरणकर्मके अक्षयसे ज्ञानावरणको जो केवलज्ञानका पर्याय अभाविकालसे प्रकट नहीं हो सकी सो यह आचरण करनेवाले ज्ञानावरण तथा तब ही सेव तीन वातिवर्गकोंका जय हो जानेसे प्रकट हो जाती है । वेदवयसे उत्पन्न मोहप्रपायीका ज्ञानावरण और अवेदनयसे उसकी आत्मा ही केवलज्ञानका परिणत हो रहा है, इसलिए उपादान कारणकी अपेक्षा केवलज्ञानका उपादान कारण वक्तव्या ज्ञानावरण और आत्मा है, परन्तु निमित्त कारणकी अपेक्षा ज्ञानावरणादि कर्मोंका जय निमित्त कारण है । अवेदान्तकी सीढ़ीसे बिचार करनेपर सर्व विरोध दूर हो जाता है ।

उपादानसूत्र पञ्चासितकर्म आदि ग्रन्थोंमें भीषडभिक्रमि पाँच वाचकों को वर्णन आया है जिनमें केवलज्ञानको आधिकार्य कहते हैं और आधिकार्यका अर्थ नहीं किया गया है कि जो कर्मोंके उत्पत्ति से वह आधिकार्य है । वैया कि कह्य गया है—

ज्ञानावरणस्यात्यन्तक्षयात्केवलज्ञान क्षायिक तथा केवलदर्शनम् ।

—सर्वार्थसिद्धि अ० २ सूत्र ४

अर्थ—ज्ञानावरणके अत्यन्त क्षयसे केवलज्ञान उत्पन्न होता है, अतः वह क्षायिकभाव है। इसी प्रकार केवलदर्शनको भी क्षायिकभाव समझना चाहिये ।

ज्ञानदर्शनावरणक्षयात् केवले क्षायिके ।

—राजवार्तिक अ० २ सूत्र ४

अर्थ—ज्ञानावरण और दर्शनावरणके क्षयसे होनेके कारण केवलज्ञान और केवलदर्शन क्षायिकभाव हैं । यही भाव उक्त वार्तिककी निम्नाङ्कित वृत्तिमें भी प्रकट किया गया है—

ज्ञानावरणस्य कर्मण दर्शनावरणस्य च कृत्स्नस्य क्षयात्केवले ज्ञान-दर्शने क्षायिके भवतः ।

अर्थ—पूर्ववत् स्पष्ट है ।

शका १५

मूल प्रश्न—जब अभाव-चतुष्टय वस्तुस्वरूप हैं (भवत्यभावोऽपि च वस्तुधर्म) तो वे कार्य व कारणरूप क्यों नहीं माने जा सकते ? तदनुसार घातिया कर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ?

प्रतिशका २ का समाधान

इस प्रश्नके उत्तरमें यह स्पष्ट किया गया था कि 'पूर्वमें जो ज्ञानावरणीय कर्मपर्याय अज्ञानभावको उत्पत्तिका निमित्त थे उस निमित्तका अभाव होनेसे अर्थात् अकर्मरूप परिणम जानेसे अज्ञानभावके निमित्तका अभाव हो गया और उसका अभाव होनेसे नैमित्तिक अज्ञान पर्यायिका भी अभाव हो गया और केवलज्ञान स्वभावसे प्रगट हो गया ।'

प्रतिशका २ में पुनः इसकी चर्चा करते हुए ज्ञानावरणको अभावरूप अकर्मपर्यायको केवलज्ञानको उत्पत्तिका निमित्त बतलाया गया है । इसी प्रकार अन्यत्र जहाँ जहाँ भी क्षायिक भावोंको उत्पत्तिका उल्लेख कर्मोंके क्षयसे आगममें लिखा है वहाँ वहाँ सर्वत्र प्रतिशका २में इसी नियमको स्वीकार किया गया है । इसके समर्थनमें 'मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् ।' यह सूत्र उद्धृत किया गया है ।

हम निमित्तोंसे नहीं घबड़ाते । उनसे घबड़ानेका कोई कारण भी नहीं, क्योंकि जब हम यह अच्छी तरहसे जानते हैं कि जो हमारी ससारकी परिपाटी चल रही है उसमें स्वयं हम अपराधी हैं । जो निमित्तोंकी बलजोरीवश अपना इष्टानिष्ट होना मानते हैं, घबड़ानेका प्रसंग यदि उपस्थित होता है तो मात्र उनके सामने ही होता है ।

यहाँ तो मात्र विचार इस बातका करना है कि क्या 'मोहक्षयाच्च' इत्यादि सूत्रमें आये हुए 'क्षय' पदसे उसको अकर्मपर्यायको केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें निमित्तरूपसे स्वीकार किया गया है, या वहाँ आचार्योंका

मात्र इतना विद्यमाना प्रयोजन है कि स्वभाव पर्यायकी उत्पत्तिके समय उठते वृक्ष जो विभाव पर्यायके निमित्त थे उल्ला नहीं अभाव है।

इस तो भावम परिवर्तनको जाननेवाले अच्छा समझे जानत है कि मोहनीय कमका ध्य १ में बुद्धस्वामके अन्तमें होता है और ज्ञानावरणादि तीन कर्मोंका ध्य १२में बुद्धस्वामके अन्तमें होता है। फिर भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिक कथनके प्रत्यक्ष मोहनीय कमके अभाव भी हेतुकासे निर्दिष्ट किया गया है। ऐसी व्यवस्थामें क्या यह मानना उचित होगा कि मोहनीय कमका ध्य होकर जो अकर्मरूप पुनरुत्पन्न वचनमें है वे भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिके निमित्त हैं। यही वस्तु सम्प्रतिम उक्त वचनका ऐसा अर्थ करना उचित नहीं होगा। अतएव पूर्वमें उक्त प्रसन्नता जो उत्पन्न वे आये है वही प्रवृत्तमें समीचीन प्रतीत होता है।

तृतीय दोर

३

श्रुका १५

जब अभाववस्तुद्वय वस्तुस्वरूप हैं (अवस्थायावीर्यि च वस्तुवशा) तो वे कार्य व कारणरूप कर्मों नहीं माने जा सकते। तदनुसार पादिसाकर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता।

इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें आपके द्वारा यह तो स्वीकृत कर लिया गया था कि 'आगे प्रश्नके अभावों (अभाव वस्तुद्वय) को आभातरस्वभाव स्वीकृत किया है। किन्तु 'आर पादिसा कर्मोंका ध्वंस केवलज्ञानको उत्पन्न करता है इसको स्वीकार नहीं किया गया था। और आपने यह भी किया था कि ऐसा निर्दिष्ट भावमें वृद्धिबोध नहीं होता।

आपके इस प्रथम उत्तरको ध्यानमें रखकर जो उत्तरार्थबुद्ध सर्वावधिष्ठित तथा राज्याधिक आदि प्रश्नोंके प्रमाण उद्धृत करते हुए यह स्तम्भित किया गया था कि भी उदात्तामी आभाव जो बुद्धपाद स्वाभी भी अकर्मवैध और भी अकर्मवैध स्वाभीन कर्मोंके अभाव आधिक्याव तथा केवलज्ञानकी उत्पत्ति करी है, परन्तु इस ओर आपकी धिर भी वृद्धि नहीं आई। यहाँ यही प्रतीत होता है कि आप अभावको कारण नहीं मानना चाहते हैं। परन्तु जब इस आशयको देखते हैं तब वस्तु वस्तु अभावको कारणरूप स्वीकृत किया गया देखते हैं, क्योंकि अभाव तुच्छाभावरूप नहीं है, किन्तु आभातरस्वभाव है। इस अर्थमें आप समस्तमात्र स्वाभीका मुक्तयनुपासनमें निम्नांकित समुत्पन्न देखिए—

अवस्थायावीर्यि च वस्तुवशां भावात्तराभाववद्वद्वद्वे।

प्रतीकते च अपादिसावै च वस्तुवशावस्थापममेवमन्वत् ॥५५॥

अर्थ—इस ओर अर्थ है। आपके यत्नमें अभाव भी वस्तुवशा होता है। यदि यह अभाववर्माका अभाव न

होकर धर्मोका अभाव है तो वह भावकी तरह भावान्तर होता है और इस सबका कारण यह है कि अभावको प्रमाणसे जाना जाता है व्यपदिष्ट किया जाता है तथा वस्तुव्यवस्थाके अग्ररूपमें निदिष्ट किया जाता है। जो अभावतत्त्व वस्तुव्यवस्थाका अग्र नहीं है वह भावैकान्तकी तरह अप्रमेय ही है।

धवला पुस्तक ७ पृ० ६० पर—

गृह्याण लक्ष्मी ॥४७॥

सूत्रका व्याख्यान करते हुए श्रीवीरसेन स्वामी लिखते हैं—

ण च केवलणाणावरणस्यओ तुच्छो ति ण कज्जयो, केवलणाणावरणवधमतोदयाभावस्स अणत्त-
वीरिय-वेरग-सम्मत्त-दसणेदिगुणेहिं तुत्तज्जीवद्वयस्स तुच्छत्तविरोहादो। भावस्स-अभावत्त ण विरुज्झदे,
भावाभावाणमण्णोण विस्ससेणेव सब्बप्पणा आलिगिऊणाट्टिदाणमुवलभादो। ण च उवलभमाणे
विरोहो अत्थि, अणुवलद्विजिसयस्स तस्म उवलद्वीण अत्थित्तविरोहादो।

अय—क्षायिक लक्ष्मि जीव केवलज्ञानी होता है ॥४७॥

केवलज्ञानावरणका क्षय तुच्छ अर्थात् अभावरूपमात्र है, इसलिये वह कोई कार्य करनेमें समर्थ नहीं हो सकता, ऐसा नहीं समझना चाहिये, क्योंकि, केवलज्ञानावरणके वन्ध, सत्त्व और उदयके अभाव सहित तथा अनन्तवीर्य, वैराग्य, सम्यक्त्व व दशान आदि गुणोंसे युक्त जीव द्रव्यको तुच्छ माननेमें विरोध आता है। किसी भावको अभावरूप मानना विरोधी बात नहीं है, क्योंकि भाव और अभाव स्वभावसे ही एक दूसरेको सर्वात्म-
रूपसे आलिगन करके स्थित पाये जाते हैं। जो बात पाई जाती है उसमें विरोध नहीं रहता, क्योंकि, विरोध-
का विषय अनुपलब्ध है और इसलिए जहाँ जिस बातकी उपलब्धि होती है उसमें फिर विरोधका अस्तित्व माननेमें ही विरोध आता है।

इन सन्दर्भोंको देखते हुए आशा है आप पुन विचार करेंगे। श्री उमास्वामी आचार्यके—

मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्।

—त० सू०, अ० १०, सू० १

अर्थात् मोहका क्षय होनेके बाद शेष ज्ञानावरण, दर्शनावरण, और अन्तरायके क्षयसे केवलज्ञान उत्पन्न होता है। इन वाक्यों पर आपके द्वारा यह आपत्ति उठाई गई है कि 'मोहनीय कर्मका क्षय दशवें गुणस्थानके अन्तमें होता है और ज्ञानावरणादि तीन कर्मोंका क्षय बारहवें गुणस्थानके अन्तमें होता है, फिर भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिके कथनके प्रसंगमें मोहनीय कर्मके क्षयको भी हेतुरूपसे निर्देश किया गया है। ऐसी अवस्थामें क्या यह मानना उचित होगा कि मोहनीयकर्मका क्षय होकर जो अकर्मरूप पुद्गल वर्ग-
पाएँ हैं वे भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें निमित्त हैं।'।

इस विषयमें हमारा नम्र निवेदन यह है कि श्री उमास्वामी महान् विद्वान् आचार्य हुए हैं। उन्होंने सागरको गागरमें वन्द कर दिया अर्थात् द्वादशांगको दशाध्याय सूत्रमें गुम्फित कर दिया। हमको आशा नहीं थी कि ऐसे महान् आचार्योंके वचनोपर भी आप आपत्ति डालकर खण्डन करनेका प्रयास करेंगे। यदि आप इस सूत्र पर सर्वायसिद्धि टीका देखनेका प्रयास करते तो सम्भव था कि सूत्रके खण्डनपर आपकी लेखनी नहीं चलती।

शका की गई कि 'मोहज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयात्केवलम्' यह सूत्र बनाना चाहिये था, क्योंकि ऐसा करनेसे सूत्र हलका हो जाता ? इसका उत्तर देते हुए श्री पूज्यपाद स्वामी लिखते हैं—

क्षयक्रमप्रतिपादनार्थो वाक्यभेदेन निर्देश क्रियते। प्रागेव मोह क्षयमुपनीयान्तमुद्धतं क्षीणकपाय-

अथपदसमाप्य तदा पुनश्चानुसमाचरन्त्यान्तर्वाचां अर्थं कृत्वा कथमन्यान्तीति इति लब्धाया हेतुः केवलोत्पत्तेरिति हेतुलक्षणे विमर्श-निर्देशः कृतः ।

—स सि अ १ सू १

अथ—अपके अर्थका अर्थ करनेके क्रिये वाच्योका सेह करके निरूप किया है । वृद्धे ही मोक्षका अर्थ करके अन्तमुक्त कालतक धीवकवाच लब्धाको प्राप्त होकर अन्ततर ज्ञानावरण बलान्तरण और अन्ततः कर्मका एक वाच अर्थ करके केवलावकी प्राप्त होता है । इन कर्मोंका अर्थ केवलावकी उत्पत्तिका हेतु है ऐसा जानकर 'हेतुकत्वं' निश्चितका निर्देश किया है ।

इस मुक्तसे सिद्ध होता है कि मोक्षहीनकर्मका अर्थ ज्ञानावरणादि तीन बाधित कर्मोंके अर्थका कारण है और उनके अर्थसे केवलाव-केवलावर्त्य उत्पन्न होता है । अतः मोक्षहीन कर्मका अर्थ केवलावकी उत्पत्तिमें साध्या कारण नहीं है ।

अतः केवलावकी उत्पत्तिमें ज्ञानावरणके अर्थको अभावकत्वं तुल्यकत्वं बटाकर कारणताका निषेध कर केते हैं । उसका समाधान यह है कि अभाव तुल्यकत्वं नहीं है किन्ती धायान्तरक हो है । बाधे वह पुनर्वक्तव्य अन्ततर ही हो जब वह प्रतिबन्धात्मकताको छोड़कर प्रतिबन्धाकाभावकत्वेमैं डक जाता है तब ही ज्ञान उत्पन्न होता है । उक्त प्रतिबन्धाकाभावकत्वं सहकारी कारणके बिना भी जाय नहीं उत्पन्न होता । इनकिने वह ज्ञानक (सहायक) कारण अवरण है प्रतिबन्धाकाभावको तुल्य बटाकर कारणतासे हटाना अज्ञानमूकक घट है । बाधिया कर्मोंके अर्थसे केवलाव (अवृत्तपर) प्राप्त होता है यह बात स्वीकार करते हुए जानने स्वयं इस मुक्तमें अर्थ न १६ के उत्तरमें प्रस्तुत किया है ।

वाचक करणोंका अभाव भी कार्योत्पत्तिमें कारण होता है वैसे कि मूकान्तरणा याभा ४ भी टीकमें कहा है—

अन्वय-व्यतिरेकप्रसक्तियाम्यो हि हेतुककमाया सव सूत्र । तावन्तरेय इत्युवा प्रतिज्ञामात्रत एव । कस्यचित्वा वस्तुकिन्तायामनुपयोगिमीति प्रतिबन्धकसह्यावाधुमावमायमेऽमिते तावद्वसति न घटते ।

अर्थ—अपत्तिमें पदार्थोंका सम्पूर्ण कार्य-कारणभाव अन्वय-व्यतिरेकसे जाना जाता है । अन्वय व्यतिरेक के बिना कोई पदार्थ किसीका कारण मानना केवक प्रतिज्ञामात्र ही है । ऐसी प्रतिज्ञा वस्तुके विचारके समस्त कुछ भी पदार्थोंको नहीं है । आत्ममें स्पष्ट है कि प्रतिबन्धक कारणोंसे कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती । वैसे यह कारी कारणोंके अभावमें काय सिद्ध नहीं होता वैसे ही प्रतिबन्धक कारणोंके अभावमें अर्थ नहीं होता । धार यह है कि सहकारी कारण होते हुए यदि प्रतिबन्धक कारणोंका अभाव होना तो कर्म सिद्ध होना, अन्वया गयी

स्वयं श्रीमान् पं पूज्यजगन्नाथ जी योश्यास्य पृ ४६६ (वर्षी सम्प्रदाय) पर लिखा है—

यत्त यह है कि अितने भी अप्रियकमात्र है वे सब अत्यन्तके निरूपण है पर संघास्वधाम्ये वे कर्मोंसे बाधित रहते हैं और ज्यों ही उसके प्रतिबन्धक कर्मोंका अभाव होता है त्यों ही वे प्रकट हो जाते हैं ।

इस आत्मसे सिद्ध होता है कि प्रतिबन्धकके अभावसे कार्यकी सिद्ध होती है । केवलाव तो अत्यन्तकी अतिरिक्तसे अत्यन्तिकनयकी अनेका प्रत्येक कारणोंमें ही जो ज्ञानावरण कर्मोंके कारण अत्यन्त नहीं हो पड़ा । ज्ञानावरण कर्मोंकी वाचक करणोंका अर्थ हो जानेसे अत्यन्त हो जाता है । अतः ज्ञानावरणादि बाधिया कर्मोंका अर्थ केवलावकी उत्पत्तिमें कारण है यह हृदये मूक अर्थका उत्तर है ।

आपने अप्रासंगिक यह लिख दिया है कि 'हमारी ससारकी परिपाटी चल रही है उसमें हम स्वयं अपराधी हैं।' यहाँपर यह विचार करना है कि 'अपराध' क्या आत्माका स्वभाव है या आगन्तुक विभाव (विकारी भाव) है ? उपमागके समान यदि अपराधको भी आत्माका त्रैकालिक स्वभाव मान लिया जावे तो उसका कभी नाश नहीं होगा और आगन्तुक विभाव है तो वह अवश्य ही कारणजन्य होगा। सिद्धान्ततः रागादि अपराध आगन्तुक होनेसे परसगसे ही उत्पन्न माने गये हैं। जैसा कि नाटकसमयसारमें अमृतचन्द्र स्वामीका वचन है—

न जातु रागादिनिमित्तभावमात्मात्मनो याति यथार्ककान्त ।
तस्मिन्निमित्त परसग एव वस्तुस्वभावोऽयमुदेति तावत् ५१३॥

—बन्धाधिकार

अर्थ—आत्मा स्वयं ही अपने रागादि विकारका निमित्त नहीं होता, उसमें अवश्य ही परपदायका सग कारण है। जिस प्रकार कि सूर्यकान्तमणि स्वयं अग्निका निमित्त नहीं है, किन्तु उसके उत्पन्न होनेमें सूर्य रश्मियाका सम्पक कारण है। वस्तुका यही स्वभाव है।

इससे सिद्ध होता है कि हमारा अपराधी होना भी मोहनीय कर्मोदयके अधीन है। जब तक मोहनीय कर्मका क्षय नहीं होगा तब तक अपराध अवश्य बना रहेगा, क्योंकि निमित्तके अभावके बिना नैमित्तिकभावका अभाव सम्भव नहीं है।

पुनश्च—'मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणन्तरायक्षयाच्च केवलम्' तत्वाथसूत्र अध्याय १० सूत्रका खण्डन करते हुए आपने यह युक्ति दी थी कि 'मोहनीय कर्मका क्षय दसवें गुणस्थानके अन्तमें होता है और ज्ञानावरणादि तीन कर्मोंका क्षय बारहवें गुणस्थानके अन्तमें होता है फिर भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिके कथनके प्रसगमें मोहनीय कर्मके क्षयको हेतुरूपसे निर्देश किया गया है।' इसका उत्तर सर्वायसिद्धिका उल्लेख करते हुए श्री पूज्यपाद आचार्यके वचनो द्वारा दिया जा चुका है। किन्तु इस आपत्तिके विरुद्ध श्री पं० फूलचन्द्रजी स्वयं इस प्रकार लिखते हैं—

इस कैवल्य प्राप्तिके लिये उसके प्रतिबन्धक कर्मोंका दूर किया जाना आवश्यक है, क्योंकि उनको दूर किये बिना हमकी प्राप्ति सम्भव नहीं। वे प्रतिबन्धक कर्म चार हैं। जिनमेंसे पहले मोहनीय कर्मका क्षय होता है। यद्यपि मोहनीय कर्म कैवल्य अवस्थाका सीधा प्रतिबन्ध नहीं करता है तथापि इसका अभाव हुए बिना शेष कर्मोंका अभाव नहीं होता, इसलिए यह भी कैवल्य अवस्थाका प्रतिबन्धक माना है। इस प्रकार मोहनीयका अभाव हो जानेके पश्चात् अन्तर्मुहूर्तमें तीनों कर्मोंका नाश होता है और तब जाकर कैवल्य अवस्था प्राप्त होती है।

—त० सू० पृ० ४५२-४५३ वर्णा प्रथमाला

मगक भयवान् भावा मंगलं गौतमो गमी ।

मगकं कुम्हकुम्हावो मैवधमोऽस्तु मगकम् ॥

श्रुत्वा १५

अब अभावधनुष्य वस्तुस्वरूप हैं (मगकभावाऽपि च वस्तुवत्तः) ता व काय व कारणरूप क्या नहीं माने जा सकते ? तदनुसार धानियाकर्मोंका व्यवस कबलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ?

प्रतिश्रुता ३ का समाधान

इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें यह बताया गया था कि 'प्रकृतम् धर्मका धर्म धरणा प्रामाण्य स्वरूप लभ पर पाठिकर्मोंको अवर्धन पर्यायका अवलम्बनको उत्पत्तिवा निमित्त कारण मानना वैधर्म्य को आवलम्बनमय नहीं है । अब जा अध्यापनभावक निमित्त ध उत्पत्ता अभाव (व्यय) ज्ञान पर अध्यापन भावका अभाव हा गया और कबलज्ञान स्वभावस प्रगत हा गया यह बर्ण करता प्रश्नमें संयोज ज्ञाया ।

इस पर प्रतिश्रुता काठ हृद प्रतिश्रुता २ के मुख्यकाम पाठिकर्मोंका धर्म (अवलम्बनता) वैधर्म्य ज्ञानके प्रकट ज्ञानेव निमित्त है यह स्वीकार किया गया है । इसमें अन्य द्विप्रका व्याख्यान है यह हमी अवधी पुष्ट क ता है ।

इसके उत्तरमें पुनः प्रथम उत्तरका पुष्टि की गई । ज्ञापन हृदय आपत्तिपक्षों या उत्पत्ति की गई ।

सावाक प्रतिश्रुता ३ कायने है । उनमें अवलम्बन हृदयों को व भावा अध्यापनो आवलम्बन स्वरूप स्वीकृ करनका जहाँ एक ओर पुष्टि की गई है वहाँ दूसरी ओर दूसरे ऊपर यह ज्ञापन भी किया गया है कि यदि पाठिका धर्मोंक उपलब्ध कबलज्ञान हाता है इस प्रकारका अवलम्बन आवलम्बने नहीं उपलब्ध होअ वैधर्म्य हृदय उत्तरमें प्रिय ज्ञान है । कि तु अब हमके पुरक कर्मों उत्तर सावाकोल देवे ता विहित हुआ कि वाग वार्दे हृदयों के और उन ज्ञानके निमित्त यह उपलब्ध किया गया है । इनमें वैधर्म्य ज्ञानेव अवलम्बन हृदय उत्तरमें अवलम्बन उत्पन्न कर देना चाहते हैं जिसके आधारपर वैधर्म्य ज्ञान किया गया है । यह उत्तर इस प्रकार है—

किन्तु उक्तप्रश्न पर पाठिकर्मोंक अवलम्बन बर्ण भावा पर उपलब्ध कायने पर अवलम्बन प्रामाण्य स्वरूप लभ पर पाठिकर्मोंका अवलम्बन निमित्त स्वीकार करनका वैधर्म्य । जिनका निमित्तधर्मक निमित्त आवलम्बन कुम्हकावर नहीं हा । (प्रथम उत्तर व उक्तप्रश्न)

इस उत्तरमें उक्तप्रश्न यह प्रकट कर देन आता है । इस द्वारा यह बताया गया है कि उत्तरमें अवलम्बन प्रामाण्य स्वरूप हाता है इसमें लब्ध नहीं पर उक्तप्रश्न कबलका यह लभ नहीं ज्ञाया है ।

अब इस प्रश्नके उत्तरमें प्रतिश्रुता ३ के उक्त अवलम्बनोत्पत्ति हृदय । प्रथम उत्तरकाय गया है । तथा—

भावाके द्वारा किन्तु पर व ज्ञान कर्मोंका (व अवलम्बनको उत्पन्न करता है इसको नहीं वभावता किया गया वा । और ज्ञापन यह भी लिखा था कि वैधर्म्य निमित्त उपलब्ध दुर्बिभावक नहीं हा ता ।

व व नी कायने है । यह प्रश्नमें यह अध्यापन उत्पन्न हा । ज्ञान है कि इन उत्तरमें बताया करना है । जहाँ पर उत्तर प्रकट करता अध्यापन स्वरूप निमित्त अवलम्बन । वही अवलम्बनको उत्पन्न करता ववक

वतलाता है वही हमारा यह कहना है कि प्रकृतमें ध्वसका यह अर्थ गूढ़ोक्त नहीं है, क्योंकि चार घातिकाओंकी ध्वमरूप अकर्मपर्याय केवलज्ञानकी उत्पत्ति नहीं है ऐसा आगममें कहीं निर्देश नहीं है।

अपने पक्षकी मिश्रित शिष्ट प्रतिशका ३ में धरला पु० ७ पु० १० का 'सङ्ख्यात् लक्ष्मी' यह सूत्र-वचन उद्धृत किया गया है, जिसमें 'प्रतिपक्षो कर्मके क्षयमे कार्योत्पत्ति होती है।' ऐसा वतलाया गया है, जिसमें हमारे अभिप्रायकी ही पुष्टि होती है। किन्तु अपर पक्षके द्वारा अपने अभिप्रायकी पुष्टिमें ऐसा एक भी उद्धरण उपस्थित न किया जा सका जिसमें 'कर्मकी भाषांतरस्वभाव अकर्मपर्यायसे धायिकभावकी उत्पत्ति उत्पत्ति गृहीत हो।'।

ऐसा प्रतीत होता है कि अपर पक्ष कहीं गलती की नहीं है इसे समझ गया है, इसलिए प्रतिशका ३ में उक्त और मध्यमा भाषा-सम्बन्ध कर्मक अकर्मपर्याय केवलज्ञानकी उत्पत्तिका जनक है इस बात पर विशेष जोर न देकर दूसरी दूसरी बातोंसे प्रतिशकाका कलेवर वृद्धिगत किया गया है। और मानो हम ध्वसका तुच्छभावका मानने से यह वतलानेका उद्देश्य किया गया है। अतः प्रकृतमें चार घातिकाओंके ध्वसका अर्थ क्या लिया जाना चाहिये इस पर सब प्रथम विचार कर लेना उचित प्रतीत होता है। आप्तमीमानामें वतलाया है—

कार्योत्पाद क्षयो हेतोर्नियमाल्लक्षणव्युत्पत्तः।

न तो ज्ञान्यायव्यवधानादनपेक्षा स्वपुष्पवत् ॥५८॥

यत उत्पाद और क्षयके होनेमें एक हेतुका नियम है, इसलिए क्षय कार्योत्पाद ही है। किन्तु लक्षणकी अनेकाना धना पूरक-पूरक हैं। किन्तु 'सद्द्वयम्' इत्यादि रूपमें जाति आदिका अवस्थान होनेमें स्वपुष्पके समान वे सर्वथा निष्पेक्ष भी नहीं हैं ॥५८॥

यह आप्तमीमांसाका उल्लेख है। इसमें व्यय और उत्पाद दोनों एक हेतुसे जायमान होनेके कारण ध्वम (व्यय) को जहाँ उत्तर पर्याय (उत्पाद) रूप सिद्ध किया है वहाँ लक्षणभेदसे दोनोंको पूरक-पूरक भी सिद्ध किया है। इन दोनोंमें लक्षणभेद कैसे है यह वतलाते हुए अष्टसहस्री पु० २१० में लिखा है—

कार्योत्पादस्य स्वरूपलाभलक्षणत्वाकारणविनाशस्य च स्वभावप्रच्युतिलक्षणत्वात्तयोर्भिन्नलक्षण-सम्बन्धित्वमिदं ।

कार्योत्पादका स्वरूपलाभ यह लक्षण है और कारण विनाशका स्वभावप्रच्युति यह लक्षण है, इस प्रकार उन दोनोंमें भिन्न-भिन्न लक्षणोंका सम्बन्धीपना सिद्ध होता है।

इस प्रकार इन आगम प्रमाणोंके प्रकाशमें यह स्पष्ट हो जाता है कि 'चार घातिका कर्मोंके क्षयसे केवलज्ञान उत्पन्न होता है इस कथनमें 'ध्वस भाषांतरस्वभाव होता है।' इसके अनुसार चार घातिका कर्मोंकी ध्वसरूप अकर्मपर्यायकी निमित्त रूपसे नहीं ग्रहण करना है, क्योंकि चार घातिका कर्मोंकी ध्वसरूप अकर्मपर्याय केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें निमित्त है ऐसा किसी भी आगममें स्वीकार नहीं किया गया है। किन्तु ध्वसका अर्थ जो चार घातिका कर्म अज्ञानादिके निमित्त थे उनका विनाश (व्यय) रूप अर्थ ही प्रकृतमें लेना है, क्योंकि उत्पादसे कथञ्चित् भिन्न व्ययका यही लक्षण है। अतएव इस कथनसे अपर पक्षका प्रतिशका २ में यह लिखना कि 'चूँकि घातिका कर्मोंकी कर्मरूपता केवलज्ञानके प्रगट होनेमें बाधक थी अतः उनका ध्वम (अकर्मरूपता) केवलज्ञानके प्रगट होनेमें निमित्त है।' आगमसंगत न होकर हमारा यह लिखना कि 'पूर्वमें जो ज्ञानावरणीयरूप कर्मपर्याय अज्ञानभावकी उत्पत्तिका निमित्त

यह आचार्य अकलरुदेव और आचार्य विद्यानन्दि जैसे समर्थ महर्षियोंकी वाणीका प्रसाद है, इससे भी जिस अभिप्रायका हम प्रकाशन करते आये हैं उसकी पुष्टि होती है। आचार्य गृद्धविच्छका भी यही अभिप्राय है।

पूर्व पर्यायका ध्वस (व्यय) तुच्छाभाव है ऐसा तो हमने अपने उत्तरोंमें कही लिखा ही नहीं। स्वामी समन्तभद्रके युक्त्यनुशासनका 'भवत्यभावोऽपि' इत्यादि वचन प्रमाण है इस आशयका अपना अभिप्राय हम प्रथम प्रश्नके उत्तरके समय उत्तरके प्रारम्भमें ही प्रगट कर आये हैं, अतः प्रतिशका ३ में तुच्छाभावकी अप्रस्तुत चर्चा उठाकर उसके खण्डनके लिए 'भवत्यभावोऽपि' इत्यादि वचनको उद्धृत करना कोई मतलब नहीं रखता। चर्चामें विधि और निषेध उसी वस्तुका होना चाहिए जिसमें मतभेद हो और जो आनुपगिक होने पर भी प्रकरणमें उपयोगी हो। हाँ, इस वचन द्वारा अपर पक्ष ध्वस (व्यय) को सर्वथा उत्तर पर्याय (उत्पाद) रूप मानना चाहता हो तो उसे अष्टसहस्री व अष्टशतीके पूर्वोक्त उल्लेखके आधार पर अपने अभिप्रायमें अवश्य ही सशोधन कर लेना चाहिए। इससे प्रकृत विवादके समाप्त होनेमें न केवल मदद मिलेगी, अपि तु उत्पाद-व्ययके सम्बन्धमें अपर पक्षके द्वारा स्वीकृत सर्वथा एकत्वकी एकान्त धारणाका भी निरास हो जायगा।

घवला पु० ७ पृ० ६० के 'खड्याए लद्धीए ॥४७॥' सूत्रकी टीकाको उद्धृतकर जो 'अभाव जिन-मतमें तुच्छाभावरूप नहीं है' इस बातका समर्थन किया गया है सो वह समर्थन भी प्रकृतमें उपयोगी नहीं है, क्योंकि हमारी ओरसे अपने उत्तरोंमें यदि कही अभावको तुच्छाभाव सिद्ध किया गया होता तभी इस उल्लेखकी सार्थकता होती।

यदि अपर पक्ष घातिया कर्मोंके ध्वस (व्यय) को सर्वथा अकर्म पर्यायरूप न लिखता तो हमारी ओरसे यह आपत्ति त्रिकालमें न की जाती कि—'मोहनीय कर्मका क्षय दशवै गुणस्थानमें होता है और ज्ञानावरणादि ३ कर्मोंका क्षय बारहवै गुणस्थानके अन्तमें होता है, फिर भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिके कथनके प्रसंगमें मोहनीय कर्मके क्षयका भी हेतुरूपसे निर्देश किया गया है। ऐसी अवस्थामें क्या यह मानना उचित होगा कि मोहनीय कर्मका क्षय होकर जो अकमरूप पुद्गल वर्णाएँ हैं वे भी केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें निमित्त हैं।'

हमारी दृष्टि सर्वार्थसिद्धिके 'मोहक्षयात्' इत्यादि सूत्रके टीका वचन पर बराबर रही है और है। उसमें निहित रहस्यको भी हम समझते हैं, किन्तु अपर पक्ष द्वारा उल्लेखरूपमें इस वचनको उद्धृत करने मात्रसे ध्वस (व्यय) को सर्वथा उत्तर पर्याय (उत्पाद) रूप मान लेने पर अष्टसहस्रीके उक्त कथनो द्वारा अपर पक्षके सामने जो आपत्ति हम उपस्थित कर आये हैं उसका वारण नहीं हो जाता। सर्वार्थसिद्धिका उक्त टीका वचन अपने स्थानमें है और अपर पक्षका व्यय और उत्पादको सर्वथा अभेदरूप स्वीकार करना अपने स्थानमें है। उक्त वचनके आधारसे अपने विचारोंमें सशोधन अपर पक्षको करना है, हमें नहीं।

प्रतिशका ३ में 'प्रायः केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें ज्ञानावरणके क्षयको अभावरूप तुच्छवस्तु वताकर कारणताका निषेध कर देते हैं।' यह कथन मालूम नहीं किमको लक्ष्य कर पहले किया गया और बादमें उसका उत्तर प्रस्तुत किया गया। जैन परम्पराको जीवनमें स्वीकार करनेवाला शायद ही ऐसा कोई व्यक्ति होगा जो क्षयको सर्वथा अभावरूप तुच्छवस्तु वतलाता हो। केवलज्ञानकी अपेक्षा निमित्तकारणमें जो प्रतिबन्धात्मकता कही है उसका व्यय हो जाना ही केवलज्ञानके प्रति प्रतिबन्धकाभावरूपता है। ऐसे स्थल पर उत्पादसे व्यय कथंचित् भिन्न हो लक्षित किया गया है, चार घातिया कर्मोंको व्ययरूप उत्तरपर्याय नहीं। इसमें सदेह नहीं कि प्रकृतमें जो कोई मद्भाष्य ध्वमको तुच्छाभावरूप समझते हो उन्हें तो अपना अज्ञान दूर करना ही है,

साथ ही जो जो महालय पूर्ण पर्यायिक स्वंत और उत्तरपर्यायिक उत्साहको सर्वथा एक माननेका उपक्रम करते हैं उन्हें भी उक्त प्रकारका अपना ऐक्यविक बाध होना है। उनके लिए एतद्विषयक अज्ञानको छोड़ना है। ऐसा बटु प्रयोग करना हमारी सामर्थ्यके बाहर है।

मूलराक्षता यात्रा ४ का 'अन्वय-अतिरेकसमन्वितम्बो' इत्यादि वचन देकर कार्यके प्रति कारभका अन्वय-अतिरेक सिद्ध किया गया है। सो यह हमें उक्त है, क्योंकि यह तो जैन सिद्धान्त ही है कि उप-दानके साथ कार्यको आत्मन्तर म्वाप्ति होती है और निमित्तोंके साथ कार्यकी बाध म्वाप्ति होती है। कार्यके प्रति कार्योंकी यही समग्रता है, साथ ही यह भी जैन सिद्धान्त है कि कार्यमें अन्य इन्द्रियकी पर्यायकी निमित्तता व्यवहारनयसे है। संभवतः यह सिद्धान्त आपको भी माय्य होना हमें तो माय्य ही हो। इसलिये प्रकृतमें हम प्रमाणको उपस्थित कर किन प्रयोगकी सिद्धि की गई है वह हम नहीं समझ सके। अब कि हमने यह लिखा हो है कि जो बार आठिया कर्म अज्ञानाधिके निमित्त है जो कि निमित्तपत्रकी अवेधा केद्वयज्ञानको उत्पत्तिके प्रतिबन्धक माने गये हैं उनका ध्वन होमे पर केद्वयज्ञान स्वभावसे उत्पन्न होता है। प कृष्णन द्वारा लिखित मोक्षसास्त्र पृ ४२२ के उत्प्रेषको अपर पक्षने भाव्य कर्ममें स्वीकार कर किया यह बहरी उचित हुआ नहीं हम यह भी बतला देना चाहते हैं कि वह उत्प्रेष वस्तुतः अपर पक्षके मतका समर्थन न कर तर पक्षका ही समर्थन करता है। यह बात हमारे द्वारा प्रथम उत्तरमें निरूपित उक्त और इस वचनको सामने रखकर अवलोकन करनेसे मज्जी भाँति समझी जा सकती है। प्रथम उत्तरमें हमने लिखा है—

अतः इससे मज्जी प्रकृत होता है कि पूर्वमें या आगतपर्यायिक कर्म कर्मपर्याय अज्ञान भावकी उत्पत्तिका निमित्त जो उस निमित्तका अभाव होनेसे अवर्ति इसके अकर्मक परिणम जानते अज्ञानभावके निमित्तका अभाव हो गया और उसका अभाव होनेसे निमित्तिक अज्ञानपर्यायिका भी अभाव हो गया और केद्वयज्ञान स्वभावसे प्रकट हो गया।

अब इसके पक्षमें मोक्षसास्त्रका उक्त वचन पढ़िए—

अतः यह है कि जिसने भी आधिक भाव है वे सब आत्माके निवृत्तत्व है। पर उत्तर वधान ये कर्मोंके बाधित रहते हैं और ज्योही उनके प्रतिबन्धक कर्मोंका अभाव होता है स्वोद्दी ये प्रकट हो जाते हैं।

पता नहीं हमारे पूर्वोक्त वचनमें और इस वचनमें अपर पक्षने क्या फर्क देखा जिससे उसे यह वचन तो भाव्य प्रतीत हुआ और पूर्वोक्त वचन भाव्य प्रतिपक्ष प्रतीत हुआ। अबदा है कि 'बाधित रहते हैं' 'प्रतिबन्धक कर्मोंका अभाव इन पक्षोंको पक्षक ही अपर पक्षने मोक्षसास्त्रके उत्प्रेषको भाव्य माना है। जो यह निमित्तोंकी निमित्तता क्या है इस पर मुख्य प्रकारसे अद्वय न जानेका परिणाम प्रतीय होता है। अपर पक्षकी माय्यता है कि निमित्त बुरे इन्द्रियी प्रकृतिको वास्तवमें बाधित करते हैं या वचनमें अतिशय उत्पन्न कर देते हैं। अब कि इस प्रकारका कथन विनाशमय व्यवहार (उपचार) नयसे किया गया है। प्रकृतमें भी उक्त पक्षोंका प्रभाव इसी अभिप्रायसे हुआ है। इस पक्षविषे लिखना या वचन करना यह व्यवहारमयके वचनको छोड़ो है।

अपर पक्षने हमारे इस कथनको कि हमारी सत्कारकी परिणामी तक रही है उसमें हम स्वयं अपराधी हैं। अत्रापक्षिक वक्तव्या ही और हमसे 'अपराध क्या स्वभाव है या आपत्त्युक्त विधान (निकारी भाव) है' यह प्रश्न बरक उक्त आपत्त्युक्त सिद्ध नहीं हुए पक्षोंको कारण कठक्कर सत्कारक परिणामीको परचमक

कारणजन्य निवृत्त किया है। तथा प्रमाणस्वरूप आचार्य अमृतचन्द्रका 'न जातु रागादि' इत्यादि कलश उपस्थित किया गया है और अन्तमें निष्कर्षको फलित करते हुए लिखा है—

'हमारा अपराधी होना भी मोहनोप कर्मोदयके आधीन है। जब तक मोहनोप कर्मका क्षय नहीं होगा तब तक अपराध अवश्य बना रहेगा, क्योंकि निमित्तके अभावके बिना नैमित्तिक भावका अभाव सम्भव नहीं है।'

सा प्रकृतमें यह देतना है कि ससारी जीवका 'परका सग करना' अपराध है कि 'परसग' अपराध है। यदि केवल परसगका अपराध माना जाए तो कोई भी जीव ससारसे मुक्त नहीं हो सकता, क्योंकि किसी न किसी प्रकारसे अन्य द्रव्योंका सयोग समारी और गुप्त जीवोंके सदा बना हुआ है। और यदि परका सग करना अपराध माना जाता है तो यह प्रकृतमें स्वीकृत है, क्योंकि आचार्य अमृतचन्द्रके 'न जातु रागादि' इत्यादि कलशका यही अभिप्राय है। आचार्य महाराज इस कलश द्वारा वस्तुस्थिति पर प्रकाश डालते हुए लिखते हैं—कि ससारी जीवने परसग किया, इसलिए परका सग उसकी विभाव परिणतिसे निमित्त हो गया। प्रकृतमें यह अभिप्राय है कि ससारी जीव परमें एकत्वबुद्धि और राग-द्वेष द्वारा निरन्तर परसग करता आ रहा है, इस कारण वह पराधीन बना हुआ है। इस प्रकारकी पराधीनता रूप स्वयं स्वतन्त्ररूपसे परिणम रहा है, इसलिए यह जीवकी सच्ची पराधीनता कही गई है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि अपने द्वारा किया गया ऐसा जो परसग है वह ससारकी जड़ है। यदि यह जीव अपने उपयोगस्वभावके द्वारा स्वभावनसन्मुख होकर उक्त प्रकारके परसग करनेकी रुचिका त्याग करदे अर्थात् परमें एकत्वबुद्धि और राग-द्वेष न करे तो जो उसके परके साथ अनादिकालसे निमित्त-नैमित्तिकपना व्यवहारसे बना चला आ रहा है उसका सुतरा अन्त हो जाए। स्वभावप्राप्ति या मुक्ति इसीका दूसरा नाम है। हमें विश्वास है कि इस स्पष्टीकरणसे प्रकृतमें 'परसग' पदका क्या तात्पर्य है और उसे अपराध किस रूपमें माना गया है इत्यादि तथ्योंका खुलासा होकर हमारा पूर्वोक्त कथन कैसे प्रकरणसंगत है इसका स्पष्ट प्रतिभास हो जाएगा।

प्रतिशका ३ के अन्तमें 'पुनश्च' पदके उल्लेखपूर्वक जो कुछ लिखा गया है वह केवल पिछले कथनका पिष्टपेषणमात्र है, उसमें विचार करने योग्य नहीं ऐसी कोई बात नहीं लिखी गई है, अतः उस पर अधिक विचार न करना ही श्रेयस्कर है। हाँ, अपने पूर्वोक्त कथनकी पुष्टिमें पंडित फूलचन्द्र द्वारा लिखित तत्त्वार्थ-सूत्र अ० १० सूत्र १ की टीकाका जो उद्धरण दिया है मो वद भी ब्रह्म और उत्पादको सर्वथा एक सिद्ध नहीं करता। मात्र वह उस क्रमको बतलाता है जिम क्रमसे घातिया कर्मोंका अभाव होनेपर केवलज्ञान पर्याय प्रगट होती है। अतः प्रकृतमें यही निर्णय करना चाहिए कि अज्ञान-भावके निमित्तरूप चार घातिया-कर्मोंका अभाव होने पर केवलज्ञान परका अपेक्षा किए बिना ही स्वभावके आश्रयसे प्रगट होता है। तत्त्वार्थ-सूत्रके 'मोहक्षयात्' इत्यादि सूत्रका यही स्पष्ट आशय है और इसी आशयसे उसमें हेतुपरक पंचमी विभक्तिका प्रयोग हुआ है।

प्रथम दौर

१

नमः श्रीबीतपगाय

मंगलं भगवान् बीते मंगलं गीतमो मजी ।

मालं कुंरुंरुंरुंरुंरुंरुंरुंरुंरुं मंगलम् ॥

श्रुका १६

निम्न और व्यवहारतत्त्वका स्वरूप क्या है ? व्यवहारतत्त्वका विषय असत्य है क्या ? असत्य है वो अभावात्मक है या विध्वान्स्वरूप है ?

समाधान १

इस लोकमें बिगने भी परार्थ उपलब्ध होते हैं उनका परस्परमे (एक पक्षका दूसरे पक्षमें) बलवताघात होने पर भी यह बीच कदाचि बहानवत्त संयोगको प्राप्त हुए पक्षार्थों व केवल एकरव बुद्धिको करता आ रहा है। अतः स्वपक्ष होने पर भी परकी वृत्तवृत्तके विना वेद विवाह नहीं हो सकता ऐसी विध्या मामलावत्त अपनेको परतन्त्र बनाये हुए बल आ रहा है। अतएव इसे परसे मिल्न एकरवस्वरूप अपने आत्माका सम्पन्न ज्ञान कराने और पराविब बुद्धिका त्याग करानेके धमिमायसे अध्यात्ममें मुख्यतया निश्चयनव और व्यवहारतत्त्वका प्रक्रमण हुआ है। यही कारण है कि भी समसारात्मी ४ वी वाचामे आचर्यवर्ग इस सतापी बीचको कम्पकर करते हैं—कि इस बीचने कामाकुम्भिनी और मोक्षकुम्भिनी कहा अमल वार कुभी अवलम्बार उनका परिचय प्राप्त किया और अमलम्बार उनका अनुभव किया वरन्तु परसे मिल्न एकरवको इतने आन तक उपलब्ध नहीं किया। आने १वीं वाचामे करते हैं कि 'यै एत विमल एकरवका अपने विमलसे (आनय शुक्लपरेष पुक्ति और अनुभवसे) वर्धन कराया। यदि वर्धन कराई तो प्रमाण जरता। आने १-७ वीं वाचामे हाप अमलके निवेन हाप यह विमल एकरव क्या है इसका ज्ञान कराया क्या है। ११वीं वाचामे बिदे भूतार्थ कहा है यह इस विमल एकरवसे मित्र अल्प कुछ नहीं। अल्प जितना भी है उस अमली परिवर्तना अनूतार्थमें की गई है। इस प्रकार भी समसारात्मीको सम्पन्न करने हुए वक्तव्य करने पर जात होता है कि प्रकृतमें विलयनव और व्यवहारतत्त्वके कवगत आचान महाराजको क्या दत्त है।

यह वस्तुस्थिति है। इसे ध्याममें रचकर निश्चयनवत्त निर्वोप कथन क्या हो सकता है इसको सीमांता करती हुए आचार्य अपुत्तवत्त समसारात्मीको १६ वी वाचामे करते हैं—

निश्चयनवत्त प्रमाप्रतिपत्तालोचकवत्त जीववत्त स्वायत्तिक आनमवत्तभीत्तवत्तमान। परार्थ परवत्त सधर्मवत्त प्रतिवचवत्त।

वर्ण—निश्चयनव तो इत्याधित होनेसे केवल एक चीजके स्वाभाविक आनका अवक्रमन केकर वरतमान हीन हुआ दूसरेके भावको किंचित्पक्ष भी दूसरेन नहीं करता।

इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर नयचक्रमें निश्चयनयका स्वरूप निर्देश करते हुए कहा है—

गेण्हइ द्वक्सहाव असुद्ध-सुद्धोवयारपरिचत्त ।

सो परमभावगाही णायव्वो सिद्धिकामेण ॥१९९॥

जो अशुद्ध, शुद्ध और उपचारसे रहित मात्र द्रव्यस्वभावको ग्रहण करता है, सिद्धिके इच्छुक पुरुषद्वारा वह परमभावग्राही द्रव्याधिकनय जानने योग्य है ॥१९९॥

इसमें 'सिद्धिकामेण' पद ध्यान देने योग्य है इस द्वारा ससारी जीवको उसका मुख्य प्रयोजन क्या है यह बतलाते हुए ज्ञान कराया गया है कि यदि तू अनादि अज्ञानवश अपनेमें आई हुई पतन्त्रतासे मुक्त होकर स्वाधीन सुखका उपभोग करना चाहता है तो अनन्त विकल्पोको छोड़कर अपनी बुद्धिमें एकमात्र उस विभक्त एकत्वका अपलम्बन ले ।

स्पष्ट है कि जो एकमात्र परम भावस्वरूप ज्ञायकभावको ग्रहण करता है और उससे भिन्न अन्य सबका निषेध करता है वह निश्चयनय (समयसार गा० १४ के अनुसार शुद्धनय) कहलाता है ।

यह परम भावग्राही निश्चयनयका निर्दोष लक्षण है ।

अब देखना यह है कि इस द्वारा अन्य किसका निषेध किया गया है । जैसा कि पूर्वमें ६-७ वीं गाथा (समयसार) का निर्देश कर आये हैं उन पर सम्यक् प्रकारसे दृष्टिपात करने पर निषेध योग्य अन्य सब पर भावोंका ज्ञान हो जाता है । ६ वीं गाथा द्वारा ज्ञायकभावसे भिन्न तीन परभावोंका निषेध किया गया है । वे ये हैं—(१) प्रमत्तभाव, (२) अप्रमत्तभाव और (३) परसापेक्ष ज्ञायकभाव । तथा ७ वीं गाथा द्वारा (४) अखण्ड आत्मामे भेद विकल्पका निषेध किया गया है ।

यहाँ अपने आत्मामे भिन्न अन्य समस्त द्रव्य तो परभाव है ही, अतः उनका निषेध तो स्वयं हो जाता है । उनको ध्यानमें रखकर यहाँ परभावोंकी भीमासा नहीं की गई है । किन्तु एक ही आत्मामें ज्ञायकभावसे भिन्न जितने प्रकारसे परभाव सम्भव हैं उन्हें यहाँ लिया गया है जो चार प्रकारके हैं । निर्देश पूर्वमें कर ही आये हैं ।

यद्यपि यहापर यह कहा जा सकता है कि एक आत्मामे भिन्न अन्य अनन्त भाव भी परभाव हैं, उन्हें यहाँ परभाव रूपसे क्यों नहीं लिया गया है । समाधान यह है कि उन सब परभावाका आत्मामें अत्यन्त अभाव तो स्वरूपसे ही है । उनका निषेध तो स्वयं ही हो जाता है । यहाँ मात्र एक आत्मामें ज्ञायक भावसे भिन्न अन्य जितने परभाव हैं उनसे प्रयोजन है । जिस वस्तुके जो धर्म हैं उन्हींको उसका जानना यह सम्यक् नय है । इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर पचाव्यायी (श्लोक ५६१) में सम्यक् नयका लक्षण करते हुए 'तद्गुणसविज्ञान' (जिस वस्तुका जो धर्म हैं मात्र उसे उसका जानना) को नय कहा है ।

इस प्रकार यहाँतकके विवेचन द्वारा विधि-निषेधमुखसे परम भावग्राही निश्चयनयका ज्ञान हो जानेपर प्रकृतमें व्यवहारनय और उसके भेदोंकी भीमासा करनी है । यह तो सुनिश्चित है कि अपनी गुण-पर्याययुक्त आत्माको लक्ष्यमें लेनेपर यहाँ जिन्हें परभाव कहा है वे सब धर्म आत्माके हैं । उनका आत्मामें सर्वथा अभाव है ऐसा नहीं है, किन्तु उनमें बहुतेसे धर्म ऐसे हैं जो आगन्तुक हैं और जो ससारकी विवक्षित भूमिका तक आत्मामें दृष्टिगोचर होते हैं, उसके बाद उसमें उपलब्ध नही होते हैं । इसलिए यदि

आत्माकी सब अवस्थाओंको सम्यक् रचकर उत्सव विचार किया जाता है तो वे आत्माकी सब अवस्थाओंमें अनुवासी न होनेसे उन्हें असम्भूत कहा है । परन्तु जब तक वे आत्मामें उपस्थित होते हैं तबतक उनके द्वारा आत्मामें यह आत्मा प्रमाणी है, यह आत्मा अप्रमाणी है ऐसा व्यवहार तो होता ही है, इसलिए जिकाभी आत्मामें यह नहीं है और जायकस्वल्प आत्माके वे विभक्त हैं इन सब प्रयोगमाकी ध्यानमें रचकर उनका असम्भूत व्यवहारनयमें अन्तर्गति किया है । उसमें भी वे दोन प्रकारके (प्रमत्तभाव और अप्रमत्तभाव) भाव बुद्धिपूर्वक (बुद्धिमें जायें ऐसे) भी होते हैं और अनुबुद्धिपूर्वक (बुद्धिमें न जान ऐसे) भी होते हैं, अतएव जो अनुबुद्धिपूर्वक होते हैं उनमें अन्वयकी अपेक्षा विवक्षित न होनेसे उन्हें अनुपचरित कहा गया है । तथा जो प्रमत्त और अप्रमत्तभाव बुद्धिपूर्वक होते हैं उनमें बुद्धिपूर्वकत्वकी अपेक्षा जानेसे परतापेक्ष-पनेकी अपेक्षा उपचरित कहा गया है । इसप्रकार विचार करनेपर असम्भूतव्यवहारनयके दो भेद प्राप्त होते हैं—अनुपचरित असम्भूत व्यवहारनय और उपचरित असम्भूत व्यवहारनय । जो प्रमत्त और अप्रमत्तभाव अनुबुद्धिपूर्वक होते हैं वे अनुपचरित असम्भूत व्यवहारनयके विषय हैं और जो प्रमत्त न और अप्रमत्तभाव बुद्धिपूर्वक होते हैं उन्हें उपचरित असम्भूत व्यवहारनयके विषय कहा है । वह तो आत्माकी अपेक्षा असम्भूत व्यवहारनयके वा शेषकी मीमांसा है ।

जाने असम्भूत व्यवहारनयकी और उसके दोहोंकी मीमांसा करनी है । वह ता मुनिविकृत है कि अर्थात् आत्मामें जान है रक्षण है और चारिण है । वे गुण जिकाकी है । यदि आत्मामें इनका सर्वथा अभाव माना जाता है तो अपने विरोधोका सर्वथा अभाव होनेसे आत्माका ही अभाव प्राप्त होता है इसमें सन्देह नहीं । इसलिए यह तो मानना ही पड़ता है कि वे सब वर्ग आत्मामें हैं, परन्तु वे ऐसे नहीं हैं कि ज्ञान अथवा हो वर्णन अथवा हो और चारिण अथवा हो । किन्तु पूरे आत्माकी ज्ञान कल्पे ऐक्यपर यह ज्ञान है, वर्णनकल्पे ऐक्यपर यह वर्णन है और चारिणकल्पे ऐक्यपर यह चारिण है, इसलिए आत्मामें उनका सम्भाव होनेपर भी वे भेदकल्पे नहीं है यह सिद्ध होता है । इस प्रकार आत्मामें उनका सम्भाव होनेसे उन्हें सम्भूत मानकर उन द्वारा आत्माका अन्वय-अन्व व्यवहार होनेसे उन्हें व्यवहारनय विषय माना है । इसप्रकार आत्मा ज्ञान है वर्णन है, चारिण है ऐसा ज्ञाना सम्भूत व्यवहार होकर भी इसमें अन्य क्रिओंकी अपेक्षा विवक्षित न होनेसे इन द्वारा आत्माका व्यवहार करना अनुपचरित सम्भूत व्यवहारनय है ।

जब यह देखना है कि जो वही आत्माकी जायकल्प कहा है तो वह परकी अपेक्षा जायक है कि स्वकल्पे जायक है । यदि एकान्तसे यह माना जाता है कि वह परकी अपेक्षा जायक है तो जायकभाव आत्माका स्वकल्प सिद्ध न होनेसे जायकस्वल्प आत्माका सर्वथा अभाव प्राप्त होता है । यह तो है कि जायकभाव स्व-परतापेक्ष होनेसे परकी जायकता अथवा है । पर यह परकी अपेक्षा मात्र जायक न होनेसे स्वकल्पे जायक है । फिर भी यह जायक कल्पेसे उसमें देखकी अन्वय या जाती है, इसलिए कथन शेषकी विवक्षा जस्य पक्ष जानेसे उसे उपचरित कहा है । इसप्रकार आत्मामें जायक कल्पना यह सम्भूत व्यवहार है और उसे देखकी अपेक्षा जायक ऐसा कहना यह उपचरित है । इस प्रकार जब देखकी विवक्षासे ऐसा कहा जाता है कि आत्मा जायक है तब यह उपचरित सम्भूत व्यवहारनयके विषय होता है । इस प्रकार विचार करनेपर सम्भूतव्यवहार भी दो प्रकारका सिद्ध होता है—एक अनुपचरित सम्भूत व्यवहारनय और दूसरा उपचरित सम्भूत व्यवहारनय ।

यहाँ पर धनता विवेक जाय केना चाहिये कि देखकी विवक्षा न करके हुए धन स्वभावसे जो जायक-भाव है जिसकी विवक्षितारसे कारण परजायता या वरय पारिचायिक भाव कहा गया है वह निरवयवभाव

विषय है और शेष व्यवहार है। श्री पचाध्यायीजीमें व्यवहारके चारों भेदोंका निरूपण इसी आशयसे किया गया है जिसका निर्देश श्री समयसारजीमें गाया ६ और ७ में स्पष्ट रूपसे किया गया है।

यह श्री समयसारजीका मुख्यरूपसे विवेचनीय विषय है जिसका निश्चयनय और व्यवहारनयको लक्ष्यमें रखकर यहाँ विचार किया गया है। किन्तु आत्मासे सर्वथा भिन्न ज्ञानावरणादि कर्म और नोकर्म (शरीर, मन, वाणी और वाह्य विषय) में भी एकत्वबुद्धि बनी हुई है। तथा वह पराश्रित बुद्धिवाला होनेसे काय-कारण परम्परामें भी कायके प्रति आत्माकी सहज योग्यताको उसका मुख्य कारण न मानकर कार्यको उत्पत्ति परसे मानता आ रहा है। इस प्रकार उसकी विषय और कारणरूपसे जो पक्षोंके साथ एकत्व बुद्धि हो रहो है उसे दूर करनेके अभिप्रायसे तथा इतर जनको प्रकृतमें उपयोगी व्यवहारनय और निश्चयनयका विशेष ज्ञान करानेके अभिप्रायसे भी श्री समयसारजीमें यहाँ वहाँ सर्वत्र दूसरे प्रकारसे भी निश्चयनय और व्यवहारनयका निर्देश किया है। उदाहरणार्थ श्री समयसारजी गाया २७ में देह और उसकी क्रियाके साथ, उसे आत्मा मानकर, जिसकी एकत्व बुद्धि बनी हुई है या जिसने नयज्ञानका विशेष परिचय नहीं प्राप्त किया है उसको उस दृष्टिको दूर करनेके अभिप्रायसे इसे भी व्यवहारनयका विषय बतलाकर उपयोगस्वरूप आत्माका निश्चयनयके विषयरूपसे ग्रहणकर मात्र ऐसे व्यवहारको छुड़ानेका प्रयत्न किया गया है। इसीप्रकार कर्ता-कर्म अधिकारमें या अन्यत्र जहाँ भी निश्चयनय और व्यवहारनयका प्रयोग हुआ है वहाँ वह दो द्रव्यों और उनकी पर्यायोंमें हो रही अभेद बुद्धिको दूर करनेके अभिप्रायसे ही किया गया है इसलिए जहाँ पूर्वोक्त दृष्टिसे निश्चयनय व्यवहारनयका निरूपण किया गया हो उसे वहाँ उस दृष्टिसे और जहाँ अन्य प्रकारसे निश्चयनय व्यवहारनयका निरूपण हो वहाँ उसे उस प्रकारसे दृष्टिपथमें लेकर उसका निर्णय कर लेना चाहिये। लक्षणादि दृष्टिसे इनका विवेचन अन्यत्र किया हो है, इसलिए वहाँमें जान लेना चाहिये।

यहाँ निश्चयनयके सम्बन्धमें इतना लिखना और आवश्यक है कि निश्चयनय दो प्रकारका है—सविकल्प निश्चयनय और निर्विकल्प निश्चयनय। नयचक्रमें कहा भी है—

सविषयं णिवियप्य पमाणरूपं जिणेहि णिदिट्ठं ।

तह विह णया वि भणिया सवियप्या णिवियप्या च ॥

जिनदेवने सविकल्प और निर्विकल्पके भेदसे प्रमाण दो प्रकारका कहा है। तथा उसी प्रकार सविकल्प और निर्विकल्पके भेदसे नय भी दो प्रकारके कहे गये हैं।

अब विचार यह करना है कि—यहाँ निर्विकल्पनयसे क्या प्रयोजन है और उसका श्री समयसारजीमें कहां पर निरूपण किया है और वह कैसे बनता है ?

यह तो अनुभवियोंके अनुभवकी बात है कि जब तक स्व और परको निमित्तकर किसी प्रकारका विकल्प होता रहता है तब तक उसे निर्विकल्प सत्ता प्राप्त नहीं हो सकती। किन्तु यह आत्मा सर्वदा विकल्पो से आक्रान्त रहता हो यह कभी भी संभव नहीं है। जिन्हें स्वसहाय केवलज्ञान हा गया है वे तो विकल्पातीत हो होते हैं इसमें संदेह नहीं। किन्तु जो आत्मा उससे नीचेकी भूमिकामें अवस्थित है वे भी स्वात्मानुभवकी अवस्थामें निर्विकल्प होते हैं, क्योंकि जब यह आत्मा व्यवहारमूलक अन्य सब विकल्पोंसे निवृत्त होकर और सविकल्प निश्चयनयके विषयरूप मात्र ज्ञायकभावका आलम्बन लेता है, अतमें वह भी ज्ञायकभावसम्बन्धी विकल्पसे निवृत्त होकर निर्विकल्पस्वरूप स्वयं समयसार हो जाता है। श्री समयसारजीमें कहा भी है—

कम्मं वद्धमवद्ध एव तु जाण णयपक्ख

पक्खातिक्कतो पुण भण्णदि जो सो समयसारो ॥१४२॥

अर्थ—आपमें कर्म बड़ा है अथवा बड़ा है इस प्रकारके विचारको तो नयन से जानो किन्तु जो पञ्चा-
तिष्ठा (उक्त दोनों प्रकारके विचारोंसे रहित) कहलाता है वह समस्यार अर्थात् निर्विकार मूढ़ आत्मवत्त्व
है ॥१४२॥

किन्तु जीवको इस प्रकार अनुभवकी भूमिका न प्रमाणज्ञानका आच्छन्न होनेसे हो प्राप्त हो सकती
है और न व्यवहारस्वरूप नयज्ञानके आच्छन्नसे हो प्राप्त हो सकती है। वह तो मात्र निश्चयनयने विषयमूढ़
एकमात्र ज्ञानकभावके आच्छन्नसे ही होती है। यही कारण है कि मोक्षमार्गमें एकमात्र निश्चयनयनको
आश्रयणीय कहा है। आत्मानुभूति मूढनयस्वरूप कहनेका कारण भी यही है। कहा भी है—

आत्मानुभूतिरिति मूढवचनमिदं वा
ज्ञानानुभूतिरिदमेव किमेति वृथा ।
आत्मवत्त्वमिदं निश्चय सुनिश्चय-
मेवेति चित्तमवबोधयता धर्मवत् ॥

—समस्यार क १३

अर्थ—इस प्रकार जो पूर्व कथित मूढ़ नयस्वरूप आत्माकी अनुभूति है वही वास्तवमें ज्ञानकी अनु-
भूति है यह जानकर तथा आत्मामें ज्ञानका निश्चय स्थापित करके उक्त सर्व और एक ज्ञानन आत्मा है
इस प्रकार अनुभवना चाहिए ।



श्री धीतरागाय नमः

षितीय दोर



पृष्ठ १६

प्रश्न यह है—निश्चय और व्यवहारनयका स्वरूप क्या है ? व्यवहारनयका विषय
असत्य है क्या ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप ?

प्रतिश्रुता २

यह हमारा प्रश्न है, इसका उत्तर आपने ७ पृष्ठोंमें दिया है परन्तु हमारे प्रश्नका कोई उत्तर नहीं
है। आपने ७ पृष्ठोंके उत्तरमें यह बात कही नहीं आई है कि व्यवहार नयका विषय असत्य है क्या ?
असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप ? इसमें आप हमारे प्रश्नका उत्तर देनेकी कृपा करें। आपने
जो उत्तर दिया है वह भी वास्तविकारसे स्वीकृत दृढ़ता है। आपने लिखा है कि 'यह जीव अनादि अज्ञान
वश अयोग्य प्राप्त हुए पदार्थोंमें न केवल एकरवृद्धिको करता आ रहा है। अति पु स्वच्छाव होने पर भी

परकी सहायताके बिना मेरा निर्वाह नहीं हो सकता ऐसी मिथ्या मान्यतावश अपनेको परतन्त्र बनाये हुए चला आ रहा है।' ये आपकी पवित्रियाँ हैं। इनको पढ़नेसे यह अर्थ सबविदित स्पष्ट हो जाता है कि आप आत्माकी परतन्त्रताको केवल कल्पनात्मक समझते हैं। और परपदार्थोंके सयोगको आप एकत्व बुद्धिरूप मिथ्या मान्यता बता रहे हैं। आपकी समझसे कर्मोंका आत्माके साथ न तो वास्तवमें सम्बन्ध है और न आत्माके राग-द्वेष विकारभाव एवं नारकादि आत्माकी व्यजन पर्याय उनमें होती हैं। केवल एकत्वबुद्धि रूप मिथ्या मान्यता है। इसी समझके अनुसार आपने यह लिखा है कि 'स्वसहाय होनेपर भी परकी सहायताके बिना मेरा निर्वाह नहीं हो सकता है, ऐसी मिथ्या मान्यता वश परतन्त्र मान रहा है।'

इसी समझके अनुसार 'व्यवहारनयका विषय असत्य है क्या?' इस हमारे प्रश्नको छुआ तक नहीं है, उसका कोई उत्तर नहीं दिया है। इसका भी कारण यह है कि आप अपनी निजी समझसे आत्माके विकारी भावोंमें कर्मोंका निमित्त और उनका प्रभाव आत्मा पर नहीं मानते हैं। किन्तु आत्माकी अनादि अज्ञानताको स्वयं आत्मीय योग्यतासे मान रहे हैं।

परन्तु ऐसी मान्यता समयसार, मूलाचार, भावसंग्रह, रयणसार, धवल सिद्धांत, तत्त्वार्थवातिक, गोमट-सार आदि शास्त्रोंसे विपरीत है। इसका सप्रमाण स्पष्टीकरण करते हुए हम यह बता देना आवश्यक समझते हैं कि जीवकी अनादि अज्ञानता स्वयं आत्माके केवल निजी भावोंसे नहीं होती है। किन्तु वह अज्ञानता कर्मों जनिता आत्माकी परतन्त्र कर्माधीन भाव व्यजनपर्याय है। यदि अज्ञानताको आत्माकी ही स्वतन्त्र पर्याय मान लिया जाय तो वह अज्ञानता समारी जीवोंमें क्या पाई जाती है। परम शुद्ध परमात्मा सिद्ध-भगवानमें क्यों नहीं हो सकती है। इसका क्या विशेष हेतु है? इसका उत्तर शास्त्राधारसे दीजिये। आत्माका स्वभाव निश्चय नयसे केवलज्ञानरूप है, यथाव्याप्त चान्त्रिरूप विशुद्ध परिणामस्वरूप है, विशुद्ध सम्यग्दर्शनरूप है। तथा उस स्वभाव आत्मामें अज्ञानरूप विभावभाव किम कारणसे आगया इस बातका उत्तर देना चाहिये।

दूसरी बात यह है कि आत्मामें परतन्त्रता आप वास्तवमें नहीं बताते हैं, किन्तु उसे मिथ्या मान्यतावश केवल कल्पनात्मक बता रहे हैं। जैसी कि आपकी ऊपर पवित्रियाँ हैं। यह बात भी शास्त्रानुसार विपरीत है। कारण समस्त पूर्वाचार्योंने स्वरचित समस्त शास्त्रोंसे आत्माको वास्तवमें परतन्त्र लिखा है। वह परतन्त्रता शरीर एवं ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय आदि द्रव्यकर्मों के उदयसे ही हुई है, जो पर्यायदृष्टिमें वास्तविक है। यदि परतन्त्रता आत्माकी निहंतुक एवं कोरी कल्पनात्मक ही हो तो वह परतन्त्रता एवं अज्ञानता आत्मामें सदैव रहनी चाहिये। जो वस्तु निहंतुक होती है वह नित्य रहती है। जैसे धर्म अधर्म आकाशद्रव्य, ये निहंतुक होनेसे सदैव स्वकीय स्वभावमय रहते हैं। जीव पुद्गलोंमें वैभाविकी शक्ति उपादानरूप होनेसे और बाह्यमें कर्मोदय जनिता उपाधि होनेमें दोनों द्रव्य विभाव भावपर्यायको धारण करते हैं, इसीलिये वह जीव पुद्गलोंकी विकृति सहेतुक है। और उसीसे जीव परतन्त्र बना हुआ है। आत्मामें जब बाह्य कारण कर्मोदयजनिता निमित्तसे बधनेवाले द्रव्यकर्म हट जाते हैं तो आत्मा उन परजन्य विकारभावोंसे हट जाता है, परम शुद्ध बन जाता है। उस समय आत्माकी वैभाविक शक्ति स्वभावरूप परिणत हो जाती है। बिना बाह्य निमित्त कर्मोदयके वह शक्ति विभाव भावरूप पर्याय कभी नहीं बन सकती है। बिना निमित्त कारणके केवल उपादान कुछ भी करनेमें सर्वथा असमर्थ है।

जा बात सहेतुक नहीं होती, केवल कल्पनामात्र होती है, उममें वस्तुकी वास्तविकता सिद्ध नहीं होती। यदि कोई जड़को चेतन और चेतनको जड़ समझ बैठे तो वह उसकी समझका दोष है। उसकी समझमें जड़ चेतन नहीं हो जायेगा, और चेतन जड़ नहीं बन जायेगा।

आत्माके साथ घरीरका सम्बन्ध है। इनीतिसे आत्मा सवाकापके बराबर अस्वात्तवेसी होने पर भी यह घरोरवार ही रहता है। पनागुयक अगव्यानमें जाय घरीर परिमलकाले मूरम निमोदिक मोशे सेकर स्वयमरमय ममूयम रहनेशने एक हजार वादन घरीरकी अवसादनाचाने महापारमये रहनेवाका आत्म समान आत्मवेसी हानपर भी उस घरो में रह एवं बह होकर परतब बना हुआ है। यह बात प्रमाण मनीमार्ति मित्र है। इसा प्रसार आत्माके सम हय मो मनुष्यादि पर्योयोमें जाय अपने आत्मोय अथ हयमरके बिम्ब विकृत बना हुआ है। पार दुःखमय तरुम कोई नहीं जाना चाहता है परन्तु जाना बहुत है। ऐसा कारण अमोदयकी परतबता हो है। यह परतबता वास्तविक है। केवल मिथ्या समग्रम नहीं है।

अब हम अथद्वार मयरी विषय भूत अथद्वार क्रियाओं पर आका प्रकाश डालते हैं। विम्वर क्षेत्रात्मये अथद्वार बर्षके आचारपर ही निरवयवहस्त पुनरुत्पत्ती प्राप्ति अथवा मोक्षप्राप्ति कदाई मई है। अथद्वार अथवा निरवयवमके साथ अविनाभाव सम्बन्ध है। बिना अथद्वारमके निरवयव मम निरवयवम न ता किसी ने प्राप्त किया है और न कोई प्राप्त कर सकता है। इनीतिसे यह लोचप्राप्तिमें अनिवार्य परम साधक बर्ष है। यही कारण है कि लोचकर लकने अरुण वेत्तम हानिपर या कौतवी छत्र मुचत्तान तर लक नहीं हो सकता है जब तक वे जन्ममें आकर मुनिपूवक वस्त्राभूषण आदि लक परब्रह्मका व्यापक मम विम्वर मय आरवकर वेत्तमुचन नहीं कर देते हैं। मम मय भाग्य कानके बाह हो उन्हें लोचवा न छत्रवा मुचत्तान प्राप्त होता है। ऐसा प्रसार छत्र मुचत्तानये लोचमें मुचत्तान अथमको छेड़कर जब वे लोचद्वय अथम परिवाका अब करवादि तीव करवाक हाव अथक-म बीका लोचद्वयकर अथममुचने केवलप्राममय परम विमुक्त मुनाको प्राप्त कर देते हैं। इन अथम-मयको अमविवालीन कवजनि अथमकाको इष्टमक जिसे मुख्य कारण ममता पथ मयायन पथ समिति पद आरवयक आदि अथद्वार मम हो है। इस अथद्वार ममक महाप्राप्ति विवाकोक विकल्पका तथा मुनिबर्षकी जीवन मरयो बर्षाकी लक कानेवाकी अनेकवा उपमिके विकल्पको हय एवं मिथ्या वत्तता जाता है जो तीव नहीं है। आचम विवद है। अर्द्ध महाप्राप्ति विकल्प-मकोको प्राप्तकर पूर्वाचार्य आत्माको विमुक्तता एवं लोचप्राप्तिमें मूल हेतु बताया है। इसीजिये यह लकितम मलमा आरवयक होजाता है कि मुनिमि अथमजिय आरविकमय आरव अनिवार्य कारण है। अथम-जियकी प्राप्ति होनेपर ही आरवजिय प्रकट होतकता है अथवा अथमय है। आरवजियकी पहिवा अथम-मयिहानो-मूतहानी करनेमें अथवा अथमय है। इसीजिये अथमजिय एवं अर्द्धम मूलमुचक बाह्य मित्राकोके पाठमको वेत्तकर मम-मयन-कामये मुनिप्राप्तको अथम मयि करवा प्रत्येक अथमप्राप्ति प्रथम कर्तव्य है। अपनी बाह्य बर्षा एवं लयवयवमें पूर्ण साधना आरवजियी मुनिको हय अथम अथमजियी (मिथ्याप्राप्ति) अथमके रहें और उन्हें मयलकार आदि नहीं करें तो यह हयप्राप्त बहुत बड़ा अवयव होमा। और आरवजियी मुनिको अथमजियी मिथ्याप्राप्ति कटकर हय स्वयं मिथ्याप्राप्ति बन जाती है। आचार्योने पथमकालके अथम तक आरवजियी मुनि बताया है और हाव ही उन्हें वपुर्ष कालके अथम आरवजियी मयनकर लककी अथम-मयि करनेका विधान अथमय प्राप्ति एवं अथमप्राप्ति का अथम बताया है।

इस कथने यह बात भी मनीमार्ति मित्र हो जाती है कि बिना अथद्वारमको मनुष्याय कटकर अथवा लो मिथ्या कटकर केवल निरवयवमके निरवयवमकी प्राप्ति बताया जातो है यह निराचार कथना है। किन्तु अथद्वारम मोक्षसाधक अनिवार्य कारण है। यह वास्तविक परम वय है। इसी लयको भवनाय मुनिपूव आचार्य वेत्तनाचाम आचार्य लुटकर एवं आचम लोचम आदिने बताया है।

अथद्वार मयमूय है ऐसा मलकर ही वेत्तना मुनिप्राप्त तीव-मय अथमय अथवाअदि,

तपश्चरण आदिको ससारवर्द्धक कहा जाता है, परन्तु न तो व्यवहार असत्य है और न देवपूजनादि क्रियाएँ ससारवर्द्धक हैं। किन्तु ये सब क्रियायें मोक्षसाधक ही हैं। ऐसा भगवान् कुन्दकुन्दने रमणसारमें, आचार्य देवनेने भाष्यग्रहमे, आचार्य पद्मनन्दिने पद्मनन्दि पञ्चविग्निकामें स्पष्ट लिखा है। अन्य शास्त्रोंमें भी इन धार्मिक क्रियाओंको मोक्षसाधक ही कहा गया है।

ऐसी अवस्थामें शास्त्रोंका पूर्वापर अविराध समन्वय करनेके लिये यह कहना और समझना होगा कि व्यवहार नयको असद्भूत कहनका आशय आचार्योंका यही है कि वह सत्यार्थ है, मोक्षसाधक है। परन्तु आत्माका निश्चयरूप पूर्ण शुद्धरूप नहीं है। यह मिश्रित पर्याय है, केवल शुद्ध पर्याय नहीं है। किन्तु शुद्धाशुद्ध है और स्थायी नहीं है।

व्यवहार धर्म छोटे गुणस्थानतक ही क्रियात्मक रहता है। आगे भावात्मक हो जाता है। इसलिये साधक होनेपर भी वह पूर्ण शुद्ध नहीं है। स्थायी भी नहीं है, इसलिये उसे असद्भूत कहा गया है। यही अर्थ व्यवहारधर्मका आपको इन पवित्रयोसे सिद्ध होता है।

‘आत्माको सब अवस्थाओंको लक्ष्यमें रखकर उसका विचार किया जाता है तो वे आत्माको सब अवस्थाओंमें अनुगामी न होनेसे उन्हें असद्भूत कहा है। परन्तु जबतक वे आत्मामें उपलब्ध होते हैं तबतक उनके द्वारा आत्मामें यह आत्मा प्रमादी है, यह आत्मा अप्रमादा है ऐसा व्यवहार तो होता ही है। इसलिये त्रिकाली आत्मामें यह नहीं है और ज्ञायकरूप आत्मासे वे भिन्न हैं इन सब प्रयोजनोंको ध्यानमें रखकर उनका असद्भूत व्यवहार नयमें अन्तर्भाव किया है।’ इन पवित्रयोसे यह बात आपने स्वयं प्रकट कर दी है कि व्यवहार नयको असद्भूत कहनेका अर्थ अनत्य नहीं है, किन्तु शुद्धाशुद्ध पर्याय है। वह स्थायी सब अवस्थाओंमें नहीं रहती है। अर्थात् निश्चयकी प्राप्ति होनेपर वह अवस्था छूट जाती है। इन पवित्रयोमें आपने जो उसको ज्ञायक स्वह्म आत्मासे भिन्न बताया है यह बात शास्त्रविरुद्ध है। क्योंकि सातवें गुणस्थान एवं सूक्ष्म लोभोदयके माय दसवें गुणस्थानतक होनेवाले उपशमभाव या क्षायकभाव ज्ञायक आत्मा से भिन्न नहीं है, किन्तु वे सब आत्मा ही के भाव हैं। वे परम शुद्ध धायिक भावके अश रूप हैं।

आगे आपने जो यह बताया है कि ‘कायके प्रति आत्माकी सहज योग्यताको उसका मुख्य कारण न मानकर कायकी उत्पत्ति परसे मानता आ रहा है।’ आदि, सो हम आपसे स्पष्ट करना चाहते हैं कि वह सहज योग्यता क्या है जो बिना व्यवहारके निश्चयनयको प्राप्त करा देवे? बिना महाव्रतादि व्यवहारचारित्र्यको धारण किये परतन्त्र एवं राग द्वेषविशिष्ट आत्मा कर्मोंका धाय कर सकता है क्या? अथवा मौस मदिरादिकका त्याग किये बिना कोई मनुष्य सम्यक्त्वको भी प्राप्त कर सकता है क्या? यदि यह कहा जाय कि मौस-मदिरादि सेवन और जीवोंको मारना आदि तो जब शरीरकी क्रियाएँ हैं, उनसे आत्माका कोई सम्बन्ध नहीं है, ऐसी दशामें कौन-सी वह सहज योग्यता है जिससे उन अशुद्धमय एवं अशुद्ध मूलक वस्तुओंको छोड़े बिना आत्माको शुद्ध पर्यायमें ले जा सके। हो तो शास्त्र-प्रमाणसे प्रकट कीजिये। शास्त्रकारोंने तो आत्माको शुद्धता और मोक्ष प्राप्तिमें मूल हेतु त्यागको ही बताया है। अष्ट मूलगुण, अणुव्रत, महाव्रत आदि उसीके फल-स्वरूप आत्मशुद्धिके साधक सिद्ध होते हैं। ऐसा ही आगम है।

आगे समयसारजीकी गाथा न० २७ का प्रमाण देकर आपने जो यह लिखा है कि ‘देह और उसकी क्रियाके साथ उसे आत्मा मानकर जिसकी एकत्ववृद्धि बनी हुई है या जिसने नयज्ञानका विशेष परिचय नहीं किया है उसकी इस दृष्टिको दूर करनेके अभिप्रायसे इसे भी व्यवहारनयका विषय बताकर

अपबोधस्वरूप आत्माका निरवयवत्वके विषयकासे प्रहृष्टकर मात्र ऐसे व्यवहारको सुझानेका प्रयत्न किया है। आदि।

आपकी उपयुक्त पंक्तिवाँ प्रेम पैदा करतीं हैं। कारण था घरीर और उसकी क्रियाको आत्मा मानता है वह तो मिथ्यावृत्ति है। उस विचारवाले मिथ्यावृत्तिका सम्मुख सम्मुखि की आत्माका साथ नहीं जोड़ना चाहिये। सम्मुखि थीर घरीरको अस्मा नहीं समझता है, किन्तु वह तो निरवयवस्वरूपको समझकर उसके साथक व्यवहारधर्मको पाकटा है। उस व्यवहारधर्मको छोड़नेका प्रयत्न किसी आत्ममें नहीं बठाया गया है किन्तु उसे ग्रहण करनेका ही विधान है। ही सम्मुखि का व्यवहारधर्म निरवयव शक्ति को कराकर स्वयं छूट जाता है।

इसका प्रमाण यही है कि अस्मा छूटे गुणस्वात्मकी क्रियाओंमें महाउठावि व्यवहारधर्मके हाथ जब हाथों अग्रगत गुणस्वात्ममें पहुँच जाता है उस वह क्रियात्मक व्यवहारधर्म स्वयं छूट जाता है।

विद्यम्बर जैनधर्म अनेकान्तस्वरूप है। उसके अनुसार निरवयव और अग्रहार दोनों सब और उनके विषयभूत पञ्चाय प्रमाणभूत सिद्ध हो जाते हैं। इसका लुकासा यह है कि प्रमाण वस्तुके सर्वाधिक ग्रहण करता है, वस्तु इष्ट-पर्याप्तत्वक है। इस वस्तु स्वकाकी स्वात्ममें कैसेसे यदि केवल निरवयवत्वकी ही उपादेय माना जावे तो वह निरवयव होनेसे मिथ्या सब ठहरेगा। 'विरपञ्चाः यथा मिथ्या' ऐसा वास्तववाक्य है। यदि निरवयवत्वको छोड़कर केवल व्यवहारको ही ठोक माना जाय तो भी वह मिथ्या ठहरेगा। क्योंकि वस्तुस्वरूप इष्ट-पर्याप्तत्व अवश्यत्व है। इसलिये जैसे निरवयव प्रमाणभूत उपादेय है उसी प्रकार व्यवहारधर्म भी प्रमाणभूत उपादेय है। प्रमाणज्ञान दोनों शास्त्रन गवोंको एक साथ ग्रहण करता है। इसलिये दोनों गवोंके विषयभूत निरवयव और व्यवहारधर्म भी प्रमाणभूत एवं समीचीन है। क्रियात्मक एवं भावतमक दोनों गवोंका सामन्तत्व और समीचीनता अनेकान्त प्रमाणसे सहज सिद्ध हो जाती है। परन्तु ये निरवयव स्वतन्त्र मान्यताएँ अनेकान्त स्वरूपको छोड़कर मिथ्या एकान्तत्व बन गई हैं।

इस प्रकारकी एकान्त मान्यताकोसे व्यवहारधर्मको हेब तथा निरवयवधर्मको ही उपादेय माना जाता है। इस मान्यताका कटुत एक वह पीछने लगा है कि अविनाशित मुनिवर्गित मुनिदान तीर्थस्वत्वा आदि भावकधर्म विनाशक एवं मोक्षपञ्च प्रतिपादक मुनिधर्म विनाशक आत्मोप परिवर्तन किया जा रहा है। तथा उन्हें कुप्राप्त कहनेका बुताहस भी किया जा रहा है। इन बातोंसे विद्यम्बर जैनधर्ममें पूर्ण निश्चिन्ता आत्म विना नहीं रह सकती है।

इसलिये यथार्थ वस्तुस्वरूप प्रतिपादक अनेकान्तका आशय केना आवश्यक है। उसीसे व्यवहारधर्म एवं निरवयवधर्ममें हेतु-हेतुगुणभाव कार्यकारणभाव एवं साध्य-साधकभावको छिपि हो जाती है। इस उन्मीचीन मान्यतासे ही आत्मा स्वपर-अस्मा एवं मोक्षमायसे प्रवृत्त हो जाता है।

उपयुक्त अग्रगत विवेचनकी पुष्टिमें यहाँ पर अक्षेपकको अतिरिक्त प्रमाणाका उद्धरण इस प्रस्तुत करती है। ये प्रमाण इस प्रकार हैं—

वैवाक्य स्तोत्रको दोषावरणबोर्हाणिः आदि इस कारिकाके वाक्यमें आचार्य विज्ञानान्ध स्वाधो क्रियते है कि—

वक्तृसामर्थ्यविज्ञानादिर्दोषः स्वव्यवहारमात्रान् न हि दोष एव आचार्यमिति प्रतिपादक कारिकाया दोषावरणबोर्हाणि द्विवचनं समग्रम्। तथा उक्तसामर्थ्यविज्ञानात् नैराक्षिप्यज्ञानावरणादिकमन्तो मित्र-

स्वभाव एव आवरणादिर्दोषोऽभ्यूह्यते, तद्धेतु पुनरावरणकर्म जीवस्य पूर्वस्वपरिणामश्च । स्वपरिणामहेतुक एवाज्ञानादिरित्युक्तम् । —अष्टसहस्री पृष्ठ ५१

दोष और आवरण इन दोनोंमें अज्ञानादि तो दोष है व स्वपर (जीव और कर्म) परिणामसे होता है । दोषका नाम ही आवरण नहीं है, वह अज्ञानादि दोष पौद्गलिक ज्ञानावरण कमसे भिन्न है और इस अज्ञानभावका कारण पौद्गलिक ज्ञानावरण कर्म है तथा जीवकी पूर्व पर्याय भी है । इसलिए जीवका अज्ञान भाव स्वपरहेतुक है ।

इस अष्टसहस्रीके प्रमाणसे आपकी इस बातका खडन हो जाता है कि अज्ञानता स्वय आत्माकी योग्यतासे होती है ।

इसी बातकी पुष्टिमें आचार्य अकलकदेव 'ज्ञानावरणे प्रज्ञाज्ञाने' इस तत्त्वार्थसूत्र की वृत्तिमें लिखते हैं कि—

स्यादेतत् ज्ञानावरणे सति अज्ञानमनवबोधो भवति । न प्रज्ञा, ज्ञानस्वभावस्वादात्मन इति, तन्न,
किं कारणम्—अन्यज्ञानावरणमद्भावे तद्भावात्ततो ज्ञानावरण एव इति निश्चय कर्तव्य ।

—तत्त्वार्थवार्तिक अ० १ सू० १३

प्रज्ञा और अज्ञान दो परिपह ज्ञानावरणके उदयसे ही होती हैं ।

आपका यह कहना कि अनादि अज्ञानता जीवकी स्वय होती है, वह कर्मकृत नहीं है, इस बातका उपर्युक्त प्रमाणोंसे पूरा खडन हो जाता है ।

व्यवहार धर्म मोक्षमार्ग और मोक्षप्राप्तिमें पूर्ण साधक है और वह स्वय मोक्षमार्गस्वरूप है । इसके प्रमाणमें आचार्य वीरसेन स्वामी लिखते हैं कि—

अरहतणमोक्षार भावेण य जो करेदि पयडमदी ।

सो सन्वदुक्खमोक्ख पावइ अचिरेण कालेण ।

—श्री धवल पुस्तक १ पृष्ठ ९

तथा

कथ जिणविद्यदसण पढम-सम्मत्तुपत्तीए कारण ? जिणविद्यदसणेण णिधत्त-णिकाचिदस्स वि मिच्छत्तादिकम्मकलावस्स खयदसणादो ।

जो विकेकी जीव भाव-पूर्वक अरहतको नमस्कार करता है वह अति शीघ्र समस्त दुखोंसे मुक्त हो जाता है । तथा जिनविवके दर्शनसे निषत्ति और निकाचितरूप भी मिथ्यात्वादि कम कलापका क्षय देखा जाता है । तथा जिनविवका दशन प्रथम सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण होता है ।

—श्री धवल पु० ६ पृ० ४२७

प्रवचनसारकी टीकामें आचार्य जयसेन स्वामी लिखते हैं कि—

तं देवदेवदेव जदिवरवसह गुरु तिलोयस्स ।

पणमत्ति जे मणुस्सा ते सोक्ख अक्खय जत्ति ॥

—प्रवचनसार गाथा ७९ की टीका

उन देवाधिदेव जितेन्द्रको, गणवरदेवकी और साधुओंको जो मनुष्य वन्दना नमस्कार करता है वह अक्षय मोक्षमुखको प्राप्त करता है ।

पंचास्तिकायकी टीकामें बापाय अमृतचन्द्र सुरिने लिखा है कि—

विज्ञाप्यवहारयोः साध्यसाधनमावल्यात् सुख-सुखवापायवत् । अतएव उद्यमवाचना पारमे-
स्वरी तीय-व्यवस्था इति ।

—पंचास्तिकाय गाथा १५९ की टीका

उदा—

विज्ञाप्यमोक्षमायसाधनमात्रेण पूर्वोद्दिष्टव्यवहारमोक्षमागविर्बोध्यम् ।

व्यवहारमोक्षमाय-साध्यमात्रेण विज्ञाप्यमोक्षमागोप्यमाप्तोभ्यम् ।

—पंचास्तिकाय गाथा १६०-१६१ की टीका

निरवयवय और व्यवहारनय परस्पर साध्यसाधकभाव है । जैसे लोग साध्य है और सुख पावान
साधन है । इन दोनों वयोके ही अबीन सर्वत्र वीतरागके चर्महीनकी प्रवृत्ति होती है ।

निरवयव मोक्षमार्गक साधन व्यवहार मोक्षमार्ग है । व्यवहार मोक्षमात्रसे ही निरवयव मोक्षमार्ग सिद्ध
होता है ।

यो वरमनयप्रकाशये श्रीवाचारे कहुते है कि—

एवं विज्ञाप्यव्यवहारयोः साध्यसाधकमात्रेण तीव्रगुह्यैवतास्वकर्म ज्ञातव्यम् ।

—परमात्मप्रकाश श्रुत्येक की टीका

उदा—

साधको व्यवहारमोक्षमार्गः साध्वी निरवयवमोक्षमार्गः ।

—परमात्मप्रकाश टीका दृष्ट १७२

अर्थ—इस प्रकार निरवयव और व्यवहारके साध्य-साधकमात्रसे तीव्र सुख और वैशताक स्वकर्म बलम
पादिये ।

उदा—

व्यवहार मोक्षमार्ग साधक है और निरवयव मोक्षमार्ग साध्य है ।

यो पंचास्तिकाय टीकामें बापाय अमृतचन्द्र सुरिने लिखा है कि—

विज्ञाप्यव्यवहारमोक्षकरके अति मोक्षकत्व सर्ववति इति ॥

—श्री पंचास्तिकाय गाथा १६

अर्थ—निरवयव और व्यवहार इन दोनों मोक्षकरयोसे (निरवयव और व्यवहार एतद्वयसे) ही मोक्षक
कार्य सिद्ध होता है ।

व्यवहारनयकी मोक्ष-साधकतामें प्रमाण देने हुए अन्तमें इस बातका लिखना भी आवश्यक समझते
हैं कि व्यवहारनयकी वचन सिद्धान्त बाबि सभी वास्तवोंमें मोक्षसाधक कार्य बताना गया है । परन्तु अनेक
प्रमाण बाले रहते हुए भी बात व्यवहारनयकी वचन नहीं मालते हैं । किन्तु पुन्य कहुकर बते संतारका कारण
तबब रहे हैं । ऐसी वारमाके नीचे लिखी बात पैदा होती है—

१ मुनिचर्म जौ मोक्षप्राप्तिका ब्रह्मात् साधन है वह चर्म नहीं ठहरता है । प्रवृत्त मुनियोंकी चर्मा
अपार-वर्धक ठहरती है । वास्तवमें मुनिवाचो जर्हृतका लघुन्यास कहा गया है ।

२ भावकचर्मकी किमार्थ भी चर्म नहीं ठहरती है, ऐसी वचनमें किमार्थक चारिका कोई मूल नहीं
रहता । भावकक वैसे ही भाव चर्मके पिचिक बन रहे हैं । कुछ जोब देववर्धन अंतु चुके हैं । परमात्मन एवं

स्पर्शस्पर्शका विषेक छोड़कर होटलामें गाने लगे हैं। कुछ भाई तो व्यवहारधर्मको धर्म नहीं समझकर एव उसे केवल शरीरकी क्रिया समझकर राजाहू खान-गान एव हीनाचारको ओर भी झुक गये हैं। परन्तु वास्तवमें विचार किया जाये और शास्त्रों पर ध्यान किया जाये तो व्यवहारधर्म श्रावक और मुनियोंका मोक्षमार्ग है। उसके बिना मृत्यु प्राप्ति अमम्भव है।

३. यह बात विचारणीय है कि यदि व्यवहारधर्मको धर्म नहीं माना जाय तो धर्मप्रवर्तक तीर्थंकर भगवान् उसे क्या धारण करते। वे तो सर्वोच्च अनुपम असाधारण एकमात्र धर्मनायक हैं। यह नियम है कि आठ वर्ष पोछे तीर्थंकर जन्मद्वारा बन जाते हैं। तो क्या उनकी इस व्यवहारधर्मकी प्रवृत्तिको धर्म नहीं माना जायेगा। उत्तर देने की कृपा करें।

४. दूसरी बात यह है कि यदि व्यवहारधर्ममें होनेवाले राग-भाव (शुभराग एव प्रशस्त राग) को ससारवर्द्धक माना जाय तो दशवें गुणस्यानमें भी सूक्ष्म लोभके उदयमें जो सूक्ष्म सापरायिक रागभाव है उसे भी ससारवर्द्धक मानना पड़ेगा और वहाँ भी रागके सद्भावमें शुद्धोपयोग नहीं बनेगा। परन्तु क्षपकश्रेणीमें चढ़े हुए दशवें गुणस्यानवर्ती शुलघ्यानी मुनिराज उस रागके सद्भावमें भी कर्मोंकी अनन्तगुणो निर्जरा करते हैं और अन्तर्मुहूर्तमें नियमसे केवलज्ञान प्राप्त कर लेते हैं ऐसा शास्त्रीय विधान है। ऐसी अवस्थामें प्रशस्त राग ससारवर्द्धक सिद्ध नहीं होता है, किन्तु शुद्धग्यानका कारण एव केवलज्ञान प्राप्ति का अन्तिम साधन है। परन्तु आप ऐसे शुभापयोगवाले सम्यग्दृष्टि एव महाप्रतीके प्रशस्त रागको भी धम न कहकर पुण्य कहते हुए उसे ससारवर्द्धक बता रहे हैं इसका आगमप्रमाणसे उत्तर दीजिये।

साराश यह है कि शुद्धस्वरूपका प्रतिपादक निश्चयनय है और शुद्धाशुद्ध द्रव्य या पर्यायका प्रतिपादक व्यवहारनय है। निश्चयनय अपने स्थानपर सत्यार्थ है और व्यवहारनय अपने क्षेत्रमें सत्यार्थ है। दोनों नय प्रमाणके ही उपमेद हैं, परस्पर सापेक्ष दोनों नय सत्य हैं, निरपेक्ष दोनों असत्य हैं।

जीवको प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर समारी दशा भी असत्य नहीं और अव्यक्त शक्तिरूप शुद्ध-बुद्ध दशा भी सत्य है।

निश्चयधर्म सापेक्ष व्यवहारधर्म आत्मशुद्धिका साधक है, निश्चय व्यवहारनयका समन्वय करनेवाला स्याद्वादसिद्धान्त जैनसिद्धान्तका मूल स्तम्भ है।

श्री वीतरागाय नमः

शका १६

निश्चयनय और व्यवहारनयका स्वरूप क्या है ? व्यवहारनयका विषय असत्य है या सत्य ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप ?

प्रतिशका २ का समाधान

मूल प्रश्नके उत्तरस्वरूप जो लेख लिपिवद्ध किया गया था उसमें निश्चयनय और व्यवहारनयका स्वरूप बतलाकर व्यवहारनयके एक द्रव्यकी अपेक्षा जितने भेद होते हैं उनकी सप्रमाण चर्चा की गई थी।

उभयं व्यवहारनयके सम्भूत और असम्भूत और उनके उपचरित और अनुपचरित मेरोंका भी निर्देश किया गया था । इसविषये यह बाधेन ता पसीबोन नहीं कि प्रत्ययों को पूछा गया उनका उत्तर नहीं दिया गया । इसका अर्थ है कि प्रत्ययकी अपने मनमें यदि किसी हेतुको ध्याने रखकर प्रत्यय करता है ता वित्त होने उसन प्रत्यय किया है उसका भी सम्बन्ध होगा चाहिये । अस्तु,

हमार हाथ किसी यदि 'यह जीव अनादि अज्ञानवश संयोगको प्राप्त हुए पर पञ्चाशो न केवळ एकत्व-मुद्रिको करता बारछा है, यदि तु स्वयम्भूत होनेपर भी परको सहायताका बिना येन निर्माद नहीं हो सकता ऐसी दिव्या मात्मतावश अपनेको परतन्त्र बनाये हुए चला आ रहा है । इन वस्तुपात्रसे या प्रतिपक्ष २ में उक्त प्रकारकी दिव्या बारताको कल्पना की छंदा हो गई है यह पढ़कर आश्चर्य हुआ । अबच अक्षयमें देवमुद्रि, समुक्त गुह्यमुद्रि और अज्ञानमें धास्वमुद्रि तथा इसी प्रकार अज्ञानपीठ पञ्चाशोमें आत्ममुद्रि बिदे कि कसो धास्वकार दिव्या धास्वके रूपमें दिव्यात्मन्य किन्ते आये है, उसे बाधक यदि करना माना जाता है तो आश्चर्य भी नहीं होगा चाहिये । जीवादि सात पञ्चाशोकी विपरीत धास्वनाम भी तो निम्नार्थ है, ऐसे जैनापचना सम्पादी प्रत्यय स्थिति जानता है, फिर वही धास्वता कल्पनात्मक कैसे हुई ? विचार कीजिए । इसी प्रकार सेकमें अज्ञानविक और ही अनेक चित्तवीर्य विचार रखे गए हैं । अतःकी नर बारकादि पर्याप्त स्वयं आत्माकी अकस्मा है । यदि नर इत्येक कसोई आत्माके रूप होनेवाले धास्वका धास्वकार व्यवहार नयन सम्भाव स्वीकार करते हैं और हमारी बारते उस कक्षाक पीठर रखकर उत्तर देकर धास्व-मर्यादाकी धोमा बनाये रखी जाती है ता इसमें हानि हो गया है ? इस धास्वत्वमें स्वयं आचम्य समुत्पन्न किन्ते है—

सहस्रधाव्यं परैः सह तावता समस्तसम्बन्धसूत्राव्यात् ।

—प्रवचनसार १ ३ टीका

अर्थ—आत्मा तावता परसम्बन्धोंके साथ सब प्रकारके सम्बन्धने धूम्य है ।

प्रतिपादात्मकत्व किन्ते नये लेखमें अनेक आपत्तियोंका नाम है । इनमें पञ्चाध्यायोका नाम किन्तेकर उक्तका नाम अज्ञान क्पाकर दिया गया यह येरी कनकके बाहर है । यह कोई प्रयत्नयोग्य कार्य नहीं हुआ इसी मुक्तता सेना में अपना धास्वमुक्त प्रचलन कर्तव्य जानता है । किन कसोके इन मुक्तोंमें नाम है उनमें समस्त-तारक साथ मुक्तता आदर्शरूप, रम्यकार, चक्रविज्ञान तावार्थवातिक और योग्यतापर इन ज्ञानधाराओंका भी नाम है । इनमें समस्तारक अज्ञानमयी मुक्ततासे प्रतिपादन करनेवाका आचम धूम्य है तोय आचम धूम्य व्यवहारनयके मुक्ततासे किन्ते पये है । पञ्चास्तिकामयें आचम्य समुत्पन्न किन्ते है—

एकमवस्था दिक्षा व्यवहारवशक कस्यप्रत्ययविशद्वितीतीनगुणमागतास्थानादिप्रपञ्चितविशद्विचित्र-कपी ।

—याया १२३ टीका ।

इस उपलब्धते स्पष्ट है कि जिन धास्वोंमें जीवस्थान समुत्पन्न और मानवस्थान आदिन विविध भेदाका कथन किया गया है, जिनमें कर्मधर्म मुख्य है, वे व्यवहारनयके मुक्ततासे किन्ते पये है ।

अतएव इनमें निमित्ताधी मुक्ततासे प्रतिपादन करते हुए जो यह कहा गया है कि 'उनके कारण जोय तथारमें परिधमन करता है या जीव कसोई कारण ही बनारका पात्र बना हुआ है । तो ऐसे कथनको पर मानमुक्त न कह कर व्यवहारनयके अज्ञान स्वीकार किया जाता है तो वह परते विपरीत अर्थ पक्षित न बड़ी पक्षित करता चाहिये कि 'यह धास्वता जीव एकमात्र करने अज्ञानके कारण ही उद्धारका पात्र बना हुआ है ।

इसमें जड़कर्मोंका अणुमात्र भी दाप नहीं है। अपनी परतन्त्रताका दोष कर्मों पर मढ़ना और उसमें अपना अपराध नहीं मानना इसे तो नैयायिक वैशेषिकदर्शनका ही प्रभाव मानना चाहिये आत्मा परतन्त्र है, उसकी परतन्त्रता कालान्तिक नहीं है। पर उसका मूल कारण आत्माका अज्ञान-मिथ्यादर्शन परिणाम ही है, कर्म नहीं। इसी आशयको व्यक्त करते हुए चन्द्रप्रभु भगवान्‌की जयमालामें पण्डित रामचन्द्रजी कहते हैं—

कर्म विचारे कौन भूल मेरी अधिकाई ।

अग्नि सहे घनघात लोहकी सगति पाई ॥

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए पण्डितप्रवर बनारसीदास कहते हैं—

करम करै फल भोगवै जीव अज्ञानी कोय ।

यह कथनी व्यवहारकी वस्तुस्वरूप न होय ॥

इसमें सन्देह नहीं कि जीवकी जब यह परतन्त्ररूप अवस्था होती है तब उसके मोहनीय आदि कर्मोंका उदय भी होता है। पर इस प्रकारके सयोगको देखकर यदि वह उसका कारण परको ही मानता रहता है और आप अपराधी हुआ उसका मूल कारण अपने अज्ञानकी ओर दृष्टिपात नहीं करता तो ससारमें ऐसा कोई उपाय नहीं है जो उसे उसकी परतन्त्रतासे विलग कर दे। व्रत धारण करो, समितिका पालन करो, मोन रहो, वचन मत बोलो, किन्तु जब तक जीवनमें अज्ञानका वास है तब तक यह सब करनेसे आत्माको अणुमात्र भी लाभ होनेवाला नहीं है। वह लाभ जो ससारकी परिपाटीको बढानेवाला है यथार्थ लाभ नहीं माना जा सकता। ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीवके ही इत्यादि मोक्षमागमें सफल हैं। यह लिखना और कहना कि 'इस जीवको कर्म ही परवश बनाये हुए हैं। उसीके कारण यह परतन्त्र हो रहा है ऐसा ही है जैसे कोई चोर चोरी करे और कहे कि इसमें मेरा क्या अपराध? अशुभ कर्मोदयकी परवशतावश मुझे चोरी करनेके लिए बाध्य होना पड़ता है।' अतएव प्रकृतमें यही मानना उचित है कि इस जीवकी परतन्त्रताका मूल कारण आत्मा का अज्ञानभाव ही है। दशनमोहनीयका उदय-उदीरणा नहीं, वह तो निमित्तमात्र है।

आगे व्यवहारनयका विषय कह कर क्रियारूप व्यवहार धर्मसे निश्चयस्वरूप शुद्धताकी प्राप्ति अथवा मोक्षप्राप्ति बतलाते हुए लिखा है कि 'व्यवहारधर्मका निश्चयधर्मके साथ अविनाभावसम्बन्ध है। विना व्यवहारधर्मके निश्चय धर्म त्रिकालमें न तो किसोने प्राप्त किया है और न कोई प्राप्त कर सकता है इसलिए वह मोक्षप्राप्तिमें अनिवार्य परम साधक धर्म है।' आदि।

प्रकृतमें देखना यह है कि वह व्यवहारधर्म क्या है और उसकी प्राप्ति कैसे होती है। आगममें बतलाया है कि जब तक ससारी जीव मिथ्यादृष्टि रहता है तब तक उसके जितना भी व्यवहार होता है उसकी परिणता मिथ्या व्यवहारमें होती है। ऐसे मिथ्या व्यवहारको लक्ष्य कर ही समयसारमें लिखा है—

वद-णियमाणि धरता सीलाणि तहा तव च कुण्वता ।

परमद्वयाहिरा जे णिष्वाण ते ण विंदति ॥ १५३ ॥

अर्थ—व्रत और नियमोंको धारण करते हुए भी तथा शील पालते हुए भी जो परमार्थसे (परम ज्ञानस्वरूप आत्माके श्रद्धानसे) बाह्य है वे निर्वाणको नहीं प्राप्ति होते ॥१५३॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—

ज्ञानमेव मोक्षहेतुः, तदभावे स्वयमज्ञानभूतानामज्ञानिनामन्तर्गतनियमशीलतप प्रभृतिशुभकर्म

सद्भावेऽपि मोक्षमात्रात् । अन्त्यात्मनः कर्महेतुः तद्भावं स्वयं ज्ञातव्यमिति ज्ञानिनी बहिः तन्निबन्धनं कृतः
पद्मविभक्तकर्मसिद्धान्तमपि मोक्षसद्भावात् ।

अथ—ज्ञान ही मोक्षका हेतु है क्योंकि ज्ञानके अभावमें स्वयं ही अज्ञानरूप होनेवाले अज्ञानियोंके अन्तरंगमें वृत्त नियम कीज तब इत्यादि भुमकर्मोंका उत्पन्न होनेपर भी मोक्षका अभाव है तथा अज्ञान ही अज्ञानका कारण है, क्योंकि उनके अभावमें स्वयं ही ज्ञानरूप होनेवाले ज्ञानियोंके बाह्य वृत्त नियम कीज तब इत्यादि भुमकर्मोंका उत्पन्न होनेपर भी मोक्षका उत्पन्न है ।

इस नायामें अज्ञानभावका निवेष्ट है और ज्ञानभावका समर्थन किया गया है । आद्य यह है कि यदि अज्ञानभावके साथ वृत्त कीज और तब हों तो भी वह (अज्ञानभाव) एकमात्र उत्पन्नका कारण है तथा ज्ञानभावके होनेपर भी कदापि वृत्त नियम कीज और तब न भी हों तो भी वह (ज्ञानभाव) मोक्षका हेतु है ।

नियम यह है कि अधिकसे अधिक कर्मपुद्गल वराचरतत्त्वप्रमाण काष्ठके लेव रूखेपर जीव काष्ठछत्तिकके प्रायः होनेपर आत्मपद्मस्य पुष्पावर्द्धात् अथ-करन अनुकरण और अनिवृत्तिकरण परिणाम करके अज्ञानभावका अन्त कर सम्मर्पणकी प्राप्ति होता है । अधिकसे अधिक किरण काष्ठ रूखेपर लटायी जीव सम्मर्पणकी प्राप्ति करता है इस वृत्तका वह भूषण वचन है । तथा कम-से-कम संसारका अन्तर्मुख काष्ठ लेव रूखेपर जीव सम्मर्पणकी प्राप्ति करता है । ऐसा बीच लेव अन्तर्मुख काष्ठके नीचे-नीचे पुष्पस्वल्प वरिणियोंके अदीर्घिकेवली होकर मोक्षका प्राप्त होता है । सम्मर्पणकी प्राप्ति करनेका अन्तका काष्ठ अनेक प्रकार है ।

वृत्त उत्पत्तिमें ज्ञाना हुआ 'ज्ञान पर सम्मर्पणका और अज्ञान' पर निष्कारणका भूषण है । इसका उत्पत्ति यह है कि जब तक इन जीवकी सम्मर्पणकी प्राप्ति नहीं होती तब तक अन्त एक परिणाम मोक्षभावकी वृत्ति निष्पन्न है । यही कारण है कि ज्ञानात् पुष्पभूषण सम्मर्पणकी वचना मूढ वृत्तकी वृत्ति किरण है—

इत्यथैवमपि कर्मा उच्यते किमर्थं सिद्धान्तम् ।

तं ज्ञानं सत्कर्म इत्येवमपि न चरितम् ॥२॥

उत्पत्तिवत्त वचना मूल है ऐसा किमर्थमें विषयाको उत्पत्ति दिया है । उनके अपने कर्मोंसे भुमके वरा सम्मर्पणका भूषणकी सम्मर्पण नहीं करनी चाहिये ॥२॥

मात्र ज्ञानाकी भूषण स्वल्प परीक्षा भूषण नाम है । इत्यर्थ देख वन वायो इत्यर्थ आरम्भ और इसी भूषणके विषय अपने आत्मस्वरूपका अन्तर्गत सम्मर्पण नाम नहीं होता उत्पत्ति पर्यं क्या है इसका सम्मर्पण निर्णय करना हो अन्तर्गत है । सम्मर्पण ही एक ऐसा अर्थात् प्रकाश है जो ज्ञानिनी अज्ञानकी प्राप्ति अन्तर्गतका भेदन कर ज्ञानात् विषयवराचरतत्त्व भूषण आत्मपद्मवरा वचना कर्णमें लय्यं होता है । ऐसे ज्ञानात्मका निश्चय अन्तर्गतके होनेपर हो परमात्मका देव भूषण और आत्मके अन्तर्गतका ही तथा आत्मा ही वराचरोंकी सम्मर्पण प्रतीति होती है । देव भूषण और आत्मा ही वराचरोंके सम्मर्पण स्वल्प पर सम्मर्पण प्रकाश आत्मकेवली अन्तर्गत विनयात् है । अन्तर्गत द्वितीयके और अन्तर्गत ही अन्तर्गत देव है तथा आत्मामने अन्तर्गत वराचरोंके विनयात् भूषण हो अन्तर्गत भूषण है । विचारकर देनेपर भी आत्मका स्वल्प इनके स्वल्प विषय नहीं है क्योंकि अन्तर्गत अन्तर्गत करनेपर इनके स्वल्प देव देव स्वल्प अन्तर्गत भी अन्तर्गत है । इन प्रकार अपने आत्मका स्वल्प देव और भूषण स्वल्प विचारकर इनके वरा और आत्मके वरा वराचर वृत्ति हो आत्मा है ।

अभीतक यह ससारी जीव अपने अज्ञानवश अन्य भवरोगमें पीडित ससारी सरागी देवताओंकी श्रद्धा करता आ रहा था। प्राप्त सांसारिक साधनोंकी पुण्यका फल मानकर उन्हींमें तन्मय हो रहा था। किन्तु उसे सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होनेपर उसकी पंचेन्द्रिय भोगोंमें सहज उदासीन वृत्ति हो जाती है। ऐसा सम्यग्दृष्टि जीव अपने शुद्ध आत्माके प्रतिनिधिस्वरूप एकमात्र परमार्थरूप देव, गुरु और शास्त्रकी उपासनाकी ही अपना आवश्यक कर्तव्य मानता है। इसी आशयको ध्यानमें रखकर देशव्रतोद्योतन पृ० १६ में कहा है—

आत्मा ज्ञानानन्दस्वभावी है ऐसी दिव्यशक्तिकी जिसे प्रतीत हुई हो उसे जब तक पूर्ण दशा प्राप्त न हो तब तक जिनेन्द्रदेवकी पूजन करनी चाहिये। सम्यक्स्वी ध्रावककी उनकी पूजा करनेके भाव आते हैं। मुनि भी भावपूजा करते हैं। ध्रावक सेवक बनकर पूजा करते हैं। जिसके अन्तरगमें ज्ञानस्वभावका भान है वह कहता है—हे नाथ ! तेरे विरहमें अनन्त काल बीत गया। हे प्रभु ! अब कृपा करो और मेरे जन्म-मरणका अन्त कर दो। जन्म-मरणका अन्त अपने आत्मासे ही होता है, किन्तु अपूर्ण अवस्थामें भगवान्की पूजाका भाव होता है। स्वयम्भूस्तोत्रमें समन्तभद्र आचार्य अनेक प्रकारमें स्तुति करते हैं। जिसे आत्माका भान है उसे पूर्णदशा प्राप्त भगवान्की स्तुति करनेके भाव आते हैं—हे नाथ ! आपकी पूर्ण आनन्द मिल गया। आपमें अल्पज्ञता और विकार नहीं रहे। अब करुणा करें, ऐसे नम्र वचन निकले बिना नहीं रहते।

आगे पृ० १७ में लिखा है—

जो मनुष्य जिनेन्द्र भगवान्की भक्ति नहीं देखता तथा भक्तिपूर्वक उनकी पूजा, स्तुति नहीं करता उस मनुष्यका जीवन निष्फल है। तथा उसके गृहस्थाश्रमकी धिक्कार है। निर्ग्रन्थ वनवासी मुनि भी कहते हैं कि उन्हें धिक्कार है। आगे गाथा १६-१७ में कहा है कि मन्व्य जीवोंको प्रातःकाल उठकर श्री जिनेन्द्रदेव तथा गुरुके दर्शन करना चाहिये तथा भक्तिपूर्वक उनकी चन्दना स्तुति करनी चाहिये। तथा धर्मशास्त्र सुनना चाहिये। तत्पश्चात् गृहकार्य करने चाहिये। गणधरादि महान् पुरुषोंने धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इन चार पुरुषार्थोंमें सर्व प्रथम धर्मका निरूपण किया तथा उसको मुख्य माना है।

यह सम्यग्दृष्टिकी सच्चे देव, गुरु, शास्त्रकी यथार्थ भक्ति है। इसके साथ सात व्यसनोके सेवनमें उसकी त्याग भावना हो जाती है। वह शास्त्रोंमें प्रतिपादित आठ अंगोंका उक्त प्रकारसे पालन करते हुए सम्यग्दर्शनके पञ्चोस दोषोंका त्याग कर देता है। इस प्रकार निश्चय सम्यग्दर्शनके साथ व्यवहार सम्यग्दर्शनका यथाविधि पालन करते हुए सहज आत्मवृत्तिकी दृढतावश आत्मविशुद्धिकी उत्तरोत्तर वृद्धि होनेपर जैसे ही वृत्तरगमें अक्षरूपसे उसके वीतराग परिणतिके जागृत होनेके साथ अप्रत्याख्यानावरण कपायका अभाव होता है तब वह बाह्यमें अपनी शक्तिके अनुसार श्रावकके वारह व्रतोंको मन पूर्वक पालन करने लगता है। इसके लिये वह द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावोंका सम्यक् विचारकर अपने सन्निकट जो सम्यक् गुरु होते हैं उनके चरणोंमें उपस्थित हो अपनी अन्तरग विशुद्धिका प्रकाशन कर बुद्धिपूर्वक श्रावकके अहिंसावृत्त आदि वारह व्रतोंको धारण करता है।

परमानन्दस्वरूप नित्य एक ज्ञान-दर्शनस्वरूप ज्ञायकभावके सिवा अन्य सब पर है ऐसा भेदविज्ञान तो उसके सम्यग्दर्शनके कालमें ही उत्पन्न हो गया था। अब उसके रागभावमें भी और न्यूनता आई है, अतएव वह सयोगको प्राप्त हुए भोगोपभोगके साधनोंका परिमाण तो करता ही है। साथ ही सकल्पपूर्वक त्रसहिंसा

ऐसा निवेदन कर प्रणत होता हुआ गणोंके द्वारा अनुगृहीत होता है। तदनन्तर मैं दूसरोका नहीं हूँ, दूसरे मेरे नहीं हैं, इस लोकमें मेरा कुछ भी नहीं है ऐसा निश्चयवान् और जितेन्द्रिय होता हुआ यथा जात रूपधर होकर केशलुच करता है। उम ममग उम ही वृत्ति हिसादिमें रहित २८ मूलगुणयुक्त और शरीरके सस्कारसे रहित होती है। इस प्रकार यथाजात मुनिलिंगको स्वीकारकर जब वह नव दीक्षित स्वभावमन्मुख हो आत्म-रमणताको प्राप्त होता है तब वह श्रावणधर्मक उत्कृष्ट विशुद्धिरूप परिणामोका आलम्बन छोड़ सर्वप्रथम अप्रमत्त भावको प्राप्त होता है।

धन्य है यह आत्मस्वरूपमें स्थित परम वीतराग जिन मुद्रा। जिन्होंने ऐसी जगत्पूज्य वीतरागस्वरूप साक्षात् जिनमुद्राको प्राप्तकर पूर्ण जिनत्व प्राप्त किया है वे तो धन्य हैं ही। किन्तु जिन्होंने पूर्ण आत्मजागृति-का हेतुभूत परम पवित्र वीतरागस्वरूप जिनमुद्राका भी आलम्बन लिया वे भी धन्य हैं।

इसके बाद ऐसा ज्ञानी वीतरागी साधु अति अल्प कालमें (अन्तर्मुहूर्तमें) प्रमत्तसयत होता है। इसका अन्तर्मुहूर्त काल है। किन्तु अप्रमत्तसयतका काल इससे आधा है। प्रमत्तसयत अवस्थामें इसके स्वाध्याय, धर्मोपदेश, आहारग्रहण, विहार वादि क्रियाएँ होती हैं। ऐसा नियम है कि प्रमत्तसयत गुणस्थानसे लेकर अनिवृत्तिकरण गुणस्थान तक सामायिक समय और छेदोपस्थापना समय ये दो समय होते हैं। वीतराग साधुके सदा काल अरि-मित्र, महल-स्मरान, कञ्चन-काँच तथा निन्दा करनेवाला-स्तुति करनेवाला इनमें सबकाल समभाव रहता है। पर्यायरूपसे काच और कञ्चनको वह अलग अलग जानता अवश्य है, परन्तु स्वभावदृष्टिको प्रधानता होनेसे वह दोनोंको पुद्गल समझकर एकको श्रेष्ठ और दूसरेको तुच्छभावसे नहीं देखता। जगतके सब पदार्थोंको देखनेको उसकी यही दृष्टि रहती है।

शरीर और पर्यायसम्बन्धी मूर्च्छा तो उसकी छूट ही गई है, इसलिये उसका शरीर सस्कारको और अनुमात्र भी ध्यान नहीं जाता। सज्जलन कपायके सद्भावमें आहार, पोछी, कमण्डलु और स्वाध्यायोपयोगी १-२ शास्त्र मात्रके ग्रहणके भावका विरोध नहीं है, इसलिये एपणा और प्रतिष्ठापन समितिके अनुसार ही वह इनमें प्रवृत्ति करता है।

श्रावकोको यथाविधि श्रावकधर्मका उपदेश देते हुए भी श्रावकोचित किसी भी क्रियाके करनेकी न तो वह प्रेरणा करता है और न उसमें किसी प्रकारकी रुचि दिखलाता है।

मोक्षमार्गमें पूज्यता चारित्रिके आधार पर है। मुख्यतया पञ्च परमेष्ठो ही पूज्य हैं। चारित्रधारीकी वित्तय पदके अनुसार यथायोग्य उचित है, भले ही वह 'देशव्रती तिर्यञ्च ही हो।' पर चारित्रसे रहित देव भी बन्धनीय नहीं हैं, अतएव साधु देशभेद, समाजभेद और पन्थभेदसे सम्बन्ध रखनेवाली रुढिजन्य क्रियाओंकी अपेक्षा किये बिना वीतरागभावकी अभिवृद्धिरूप 'स्वयं प्रवृत्ति करता है और तदनु रूप ही उपदेश करता है।

यह निश्चय मोक्षमार्गपूर्वक व्यवहार मोक्षमार्ग है। चरणानुयोगके ग्रन्थोंमें इसीका प्रतिपादन किया गया है। पण्डितप्रवर दीलतरामजीने छहढालाकी ६वीं ढालमें—

मुख्योपचार द्विभेद यों बडभागि रत्नत्रय धरें।

इस वचन द्वारा जिस दो प्रकारके रत्नत्रयका सूचन किया है उसमेंसे मुख्य रत्नत्रय ही निश्चयधर्म हैं, क्योंकि वह स्वभावके आश्रयसे उत्पन्न हुई आत्माकी स्वभावपर्याय है तथा उपचाररत्नत्रय ही व्यवहारधर्म हैं, क्योंकि निश्चयधर्मके साथ गुणस्थान परिपाटीके

अनुसार जा देव साहब गुरु, अहिंसादि अपुत्रम और महात्मन आदि रूप पुन बिबल्य हाता
जा कि रागनयाम हे उमका यहाँ व्यवहारधर्म कहा गया हे ।

परमात्मन्यायन कहा है—

इयहं सत्यहं सुनिवर्हं भविष्य पुण्य इवह ।

कम्मवत्तह पुण्य इहह वि अउउउ मति अउउ ॥६१॥

इस पावन और पुदका अस्तित्व स्पष्ट हाता है । परन्तु हमने ब्रह्मचर्य नहीं हाता है क्या फल
मिल कहा है ॥६१॥

सत्यचरुन भी कहा है—

इयगुस्सम्यभत्ता गुणावभाविदिवादि संतुधा ।

एवादावाहरह उचउउउ मी सा सुहा तस्स ॥६२॥

अर्थ—जो आत्मावा उचउउ देव पुन आत्माको धर्मिण तथा पुन-उपचार क्रियाके पुन को
पुन-दान आदिम जोन है यह पुन उपयोग है ॥६२॥

हमने कहा है कि आत्ममें उचउउधर्मन कोवरी आधिक विमुक्तिक नाव होवकामा एवाच ही किया
गया है । अतएव उच उचउउको सुविध विचार करते है ता महा प्रतीत होता है कि यह एवमात्र उचउउधर्म
ही है । वही कही आत्मन उच निजउउका हेतु किया मी है ता यह कथन उचके नाव होनेवाले आत्माके
निधनम रत्नत्रयसक पुन परिणामहा रत्नायमे उपचार करके हा किया है । अतएव आत्ममें व्यवहारधर्म
मोयका हेतु है एव वचनको वृत्तर उमका कथन मान उचउउर आत्मा आदिम परमात्मे नहीं । आत्ममें
व्यवहार-निवचनकी मुख्यताके अन्त प्रचारके वचन उपलभ्य होते है तो एवमात्र मयार्थ अताव आत्मार्थ
आत्मा हीनको समझकर हो वही व्याख्यान करना चाहिये ।

अनेन प्रकारेण अउउउममतामममावाध व्याख्यानकक अध्यात्ममर्म सत्यच उचउउ इति ।

—परमात्मप्रकाश १ २ पृ ६

अनेन प्रकारेण अउउउममतामममावाध व्याख्यानकक सत्यच उचउउधर्म ।

—पञ्चास्तिकाव गंधा १ अचउउमात्र होका इह १

कई स्थावरोपर प्रतिष्ठका १ म मिको हुई अउउमुक्त धर्मिका पुन कहा गया है । इससे स्पष्ट मिल
होता है कि यह प्रतिष्ठनाच स्वीकार कर किया गया है कि अितना एवाच है यह मान बन्धका कारण है पर
उमे निर्जयाच हेतु धिख करना यह है, इत्यर्थे नुरे परिणामका पुन कथनर ऐसा अर्थ प्रकट करनेकी चेष्टा
को नहीं है या यह कथनको अनुप्राई मान हो है ।

वचन पुनस्वात्ममें रायभाव है यह आत्ममें ही स्पष्ट है और यह बन्धका ही कारण है, परन्तु उचमें
पुनस्वात्मके केकर ऐसा एवाच अनुप्राईक होया है, इत्यर्थे वही पुनोपयोगकी विधिमें कोई बाधा नहीं
जाती ।

प्रतिष्ठकामे एक मत्त यह प्रकट किया गया है कि यदि व्यवहारधर्मको निवचनधर्मका शावक नहीं
माना जाता है तो आत्म-मुक्ति की क्रियाएँ निष्फल हो जाती हैं । जो मेरी मत्त मत्तमिने ऐसा भव करनेका
कोई कारण नहीं है क्योंकि जब यह आत्मा पुनोपयोगके पुन होकर पुनोपयोगमें जाता है तब इसके उच

पदके अनुरूप वाह्य क्रियाएँ भी होती हैं। इतना अवश्य है कि यावकके गुणस्थानके अनुरूप शुद्ध परिणतिके साथ शुभोपयोगकी मुख्यता होती है और साधुके शुद्धोपयोगकी मुख्यता और शुभोपयोगकी गौणता होती है। शुभोपयोग या वाह्य क्रियाएँ तभी आत्मधर्ममें बाधक हैं जब यह जीव इनसे निश्चयधर्मकी प्राप्ति मानता है, किन्तु आगमका अभिप्राय यह है कि मोक्षमार्गमें साधक आत्मा सदाकाल स्वभावका ही आश्रय लेनेका उद्यम करता है। परन्तु उपयोगकी अस्थिरताके कारण उसके आत्मानुभूतिस्वरूप ध्यानसे च्युत होनेपर उस समय उसकी महज प्रवृत्ति शुभोपयोगमें होती है और शुभोपयोगके साथ वाह्य क्रियाएँ भी होती हैं। शुभोपयोग ससारका कारण है और शुद्धोपयोग मोक्षका कारण है यह इससे स्पष्ट है कि शुभोपयोगके होनेपर कर्मबन्धकी स्थिति-अनुभागमें वृद्धि हो जाती है और शुद्धोपयोगके होनेपर उसकी स्थिति-अनुभागमें हानि हो जाती है। श्री समयमारजोमें जो व्यवहारको प्रतिपिद्ध और निश्चयकी प्रतिपेक्षक कहा है वह इसी अभिप्रायसे कहा है। यथा—

एव व्यवहारणो पडिसिद्धो जाण णिच्छयणण्ण ।

णिच्छयणयासिद्धा पुण सुणिणो पावति णिव्वाण ॥२७२॥

अर्थ—इस प्रकार व्यवहारनय निश्चयके द्वारा निपिद्ध जानो। परन्तु निश्चयनयका आश्रय लेनेवाले मुनि निर्वाणको प्राप्त होते हैं ॥२७२॥

अतएव जो मोक्षमार्गपर आरुढ़ होना चाहता है उसे मुख्यतासे स्वभावका आश्रय लेनेका ही उपदेश होना चाहिए, क्योंकि वह आत्माका कर्म भी न छूटनेवाला स्वभावधर्म है तथा आत्मामें जो विशुद्धि उत्पन्न होती है वह स्वभावके आश्रय लेनेसे ही होती है, व्यवहारका आश्रय लेनेसे नहीं। प्रत्युत स्थिति यह है कि ज्यों ही साधक आत्मा स्वभावके स्थानमें शुभ और तदनु रूप क्रियाओंको निश्चयसे उपादेय मानकर उससे मोक्षप्राप्ति होती है ऐसी श्रद्धा करता है त्यों ही वह सम्यक्स्वरूपी रत्नपर्वतसे च्युत हो जाता है। व्यवहार धर्म गुणस्थान परिपाटीसे होकर भी उत्तरोत्तर गुणस्थानोंमें छूटा जाता है और स्वभावके आश्रयसे उत्पन्न हुई विशुद्धि उत्तरोत्तर वृद्धिको प्राप्त होती हुई अन्तमें पूणताको प्राप्त हो जाती है, इसलिये जो छूटने योग्य है उसका मुख्यतासे उपदेश देना न्याय्य न होकर स्वभावका आश्रय लेकर मुख्यतासे उपदेश देना ही जिन-मार्ग है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

प्रतिशका २ में अनेकान्तकी पुण्डिके प्रसंगसे 'निरपेक्षा नया मिथ्या' यह वचन उद्धृत किया गया है पर यह वचन वस्तुसिद्धिके प्रसंगमें आया है और प्रकृतमें मोक्षमार्गकी प्रसिद्धि की जा रही है। अतएव प्रकृतमें उसका उपयोग करना इष्ट नहीं है, यहाँ गुण-पर्यायामक वस्तुका निषेध नहीं किया जा रहा है। यहाँ तो यह बतलाना मात्र प्रयोजन है कि अपनी दृष्टिमें किसे मुख्यकर यह ससारी जीव मोक्षमार्गका अधिकारी बन सकता है। अतएव यह उपदेश दिया जाता है कि पर्याय बुद्धि तो तू अनादि कालसे बनाए चला आ रहा है, एक बार पुण्य-पापके, निमित्त के और गुण-पर्यायके विकल्पको छोड़कर स्वभावका आश्रय लेनेका प्रयत्न तो कर। अब विचार करके देखा कि ऐसे उपदेशमें एकान्त कहाँ हुआ। क्या इसमें पुण्य-पापके सद्भावको या गुण-पर्यायके सद्भावको अस्वीकार किया गया है या उनका विकल्प दूर करानेका प्रयत्न है। इसी कारण आचार्य कुन्दकुन्द समयसारमें विद्वानोंको शिक्षा देते हुए कहते हैं—

मोत्तूण णिच्छयट्ठ व्यवहारेण विदुसा पवट्ठति ।

परमट्ठमस्तिदाण तु जदीण कम्मक्खओ विहिओ ॥१५६॥

अथ—विद्वान् जो निश्चयनवशे विषयको छोड़कर व्यवहारके द्वारा प्रकृति करते हैं, परन्तु परमार्थका आश्रय करनेवासे मुनियोंका ही कर्मोंका अथ आश्रयमें कहा गया है ।

अतएव उक्त प्रकारके यमको छोड़कर सम्यक्त्वराजकी प्राप्तिके अभिप्रायसे ही सम्यग्प्राप्त की शक्ति परमात्मका आश्रय लेकर जो उपदेश दिया जाता है उसका विषयार्थ य करके आश्रयको समझनेका विद्वान् उपक्रम करना ऐसा निश्चाय है ।

प्रतिपक्ष २ में वर्तमानको ध्यानमें रखकर और भी अनेक अप्रासंगिक अभिप्राय व्यक्त किये गये हैं जो केवल भ्रमर आचारित हैं जो इस सम्बन्धमें इतना हो निवेदन करना पर्याप्त है कि एक सामान्य मार्गका राजन्य आश्रयके आधारपर ऐसे अत्यन्तपूर्ण विचार बनाना यह मोक्षमार्ग तो है ही नहीं, पुण्यार्जनका भी मार्ग नहीं है ।

यद्यपि प्रतिपक्षकर्मसे यह केवल विविध अभिप्रायसे किन्ना गया है तथापि उसके स्थानमें विचारमये अनुष्ठान निश्चय-व्यवहार आश्रयार्थकी प्रकृति क्या है मान इतना विचारकर इस केन्द्राद्य समाधान करनेका प्रयत्न किया गया है ।

यह सुनिश्चित सत्य है कि जो जीवनमें व्यवहारको पीछे कर निश्चयसे कुछ स्वल्प स्वभावका आश्रय लेना जहाँको अन्तर्मेदक व्यवहार-निश्चय राजन्यकी प्राप्ति होती और जहाँ आश्रयमें मोक्षका मार्ग होता । इसीसे स्वभावका आश्रय लेना उपदेश है ऐसा यहाँ निष्कर्षरूप समझना चाहिये । इसी शक्तिको व्यक्त करते हुए यद्वान् मुक्तकृन्त समसमाप्तवसे कहते हैं—

सुखं ह विचारतो सुख वैचर्य्यं चरु जीवो ।

चारतो ह अमुखं अमुखमेवमर्थं चरु ॥१८९॥

वर्च—युक्त आत्मका अनुभव करता हुआ जीव सुख आत्माको ही प्राप्त करता है और बहुत आत्माको अनुभव करता हुआ जीव अपुष्ट आत्माको ही प्राप्त करता है ॥१८९॥

तृतीय दौर

३

पक्ष १६

निश्चय और व्यवहारमय का स्वल्प क्या है ? व्यवहारमयका विषय असत्य है क्या ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप है ?

प्रतिपक्ष ३

इस प्रश्नमें मिथ्य विषय चर्चनीय है—

(क) निश्चयमयका स्वल्प क्या है ?

(ख) व्यवहारनयका स्वरूप क्या है ?

(ग) व्यवहारनयका विषय असत्य है क्या ?

(घ) व्यवहारनयका विषय यदि असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप है ?

आपके प्रथम व द्वितीय उत्तरमें (ग) व (घ) खण्डके विषयमें तो कुछ भी नहीं लिखा गया । निश्चय नय व व्यवहारनयका स्वरूप भी स्पष्ट नहीं लिखा । अप्रासंगिक बातोंको तथा जिसने आप्रग्रन्थविरुद्ध भी कथन है ऐसी पुस्तकके वाक्योंको लिखकर व्यर्थ कलेवर बढ़ा दिया गया है । यदि ऐसा न किया जाता तो सुन्दर होता ।

‘प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है’ पद दो शब्दोंसे बना है—(१) अनेक (२) अन्त । ‘अनेक’ का अर्थ है ‘एकसे अधिक’ और ‘अन्त’ का अर्थ ‘धर्म’ है । इस प्रकार ‘अनेकान्तात्मक वस्तु’ का अर्थ ‘अनेक धर्मवाली वस्तु’ यह हो जाता है । परन्तु वे अनेक धर्म अर्थात् दो धर्म परस्पर विरुद्ध होने चाहिये । श्री अमृतचन्द्र आचार्यने समयसार स्याद्वादाधिकारमें कहा है—

परस्परविरुद्धशक्तिद्वयप्रकाशनमनेकान्त ।

परस्पर विरुद्ध दो शक्तियोंका प्रकाशन अनेकान्त है । यह अनेकान्त परमागमका प्राण है तथा सिद्धान्तपद्धतिका जीवन है । इसी बातको श्री अमृतचन्द्राचार्य स्पष्ट करते हैं—

परमागमस्य जीव निषिद्धजास्यन्धसिन्धुरविधानम् ।

सकलनयविलसिताना विरोधमथन नमाम्यनेकान्तम् ॥२॥

—पुरु० सि०

अर्थ—जन्मान्ध पुरुषोंके हस्तिविधानको दूर करनेवाले, समस्त नयोसे प्रकाशित विरोधको मथन करनेवाले और परमागमके जीवनभूत अनेकान्तको नमस्कार करता हूँ ।

दुर्निवारनयानीकविरोधध्वसनौपधि ।

स्यात्कारजीविता जीयाज्जैनी सिद्धान्तपद्धति ॥२॥

—पचास्तिकाय टीका मंगलाचरण

अर्थ—स्यात्कार जिसका जीवन है ऐसी जिनभगवान्की सिद्धान्तपद्धति, जो कि दुर्निवार नयके समूहके विरोधका नाश करनेवाली है, जयवन्त हो ।

एक वस्तुमें विवक्षाभेदसे दो प्रतिपक्ष धर्म पाये जाते हैं, अतः उन दोनों धर्मोंमेंसे प्रत्येक धर्मकी विवक्षाको ग्रहण करनेवाला पृथक्-पृथक् एक-एक नय है, जिनका विषय परस्पर विरुद्ध है । कहा भी है—

लोयाण चवहारे धम्म-विवक्खाइ जो पसाहेदि ।

सुयणाणस्स वियप्पो सो वि णभो लिंगसम्भूदो ॥२६३॥

—स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा

अर्थ—जो वस्तुके एक धर्मकी मुख्यतासे लोक व्यवहारको साधता है वह नय है । नय श्रुतज्ञानका भेद है तथा लिंगसे उत्पन्न होता है ।

णाणाधम्मज्जुद पि य एय धम्म पि बुच्चदे अथ ।

तस्सेय विवक्खादो णत्थि विवक्खा डु सेसाण ॥२६४॥

—स्वामी कार्तिकेय

मर्थ—गद्य प पद्या भाषा यमोक्षे सुष्ठु है तवापि तय एक धमको कइना है, क्योंकि उन समय उम भमरी विवधा है तय यमोक्षी विवधा नहीं है। अथवा नयका कथन विवधायेम है। कोई भी एक नय बस्तुके पुन स्वकाका नहीं कइ सकत। नय ता एकधममुत्तेन बस्तुका बचन क ता है। अत बस्तु स्वका उठना ही नहीं है जिनमा कि निश्चयनय या व्यवहारनय कथन करता है। बस्तुस्वरूप तो दत्ता नयके कथन मिथानेपर पुन होता है।

प्रतिपक्षा वा यमोक्षी विवधा मेरसे इदम्प करनबाकि वा मुक्त नय है जिनको इध्याविक और पर्यायविक नय कहने है। पर्यायविकयाका याबा बारको छान्दस या अमृतपञ्चमूरिने भी धिया है— 'मयबानने हो नय कह है—इध्याविक और पर्यायविक। मयबान्का उपरोध एक नय यमीन नहीं है, किन्तु दत्ता नयके यमीन हाता है। इध्याविकनय निश्चयनय है और पर्यायविकनय व्यवहारनय है क्योंकि समयनार याबा २९ को टीकामें 'इध्यापिन निश्चयनय और पर्यायविकनय व्यवहारनय' कहा है। बागे नयका विषय परस्पर प्रतिपक्षी है इस बातको या मुक्तकथन यमबान् को समयसारमें कहते हैं—

जीते कम्मं बह पुट्ट पेदि व्यवहारमपमिदि ।

मुत्तयस्स तु जीवे अपमपुट्ट इवह कम्मं ॥१७१॥

अर्थ—जीवन कर्म बह है तथा इच्छना है ऐसा व्यवहारनयका बचन है। जीवमें कर्म न बचता है और न इच्छता है ऐसा निश्चयनयका बचन है।

इसी बातको भी अमृतपञ्चमूरि कछल ७ अ ८९ तक २ कछको द्वारा ही परस्पर प्रतिपक्ष यमीको कहकर यह कहते हैं कि एक नयका विषय एक वच है और दूसरे नयका विषय दूसरा वच है। उन कलघोम कथन किये मये प्रतिपक्ष वच इव प्रकार है—(१) बह बह (२) मूढ अमूढ (३) राधो-अधारी (४) इयो-कडेयो (५) कर्ता-अकर्ता (६) मोक्षता-अनायास (७) जोष-ओष नहीं (८) सुख-सुखम नहीं (९) हेतु-हेतु नहीं (१०) काय कार्य नहीं (११) भाव-अभाव (१२) एक-अनेक (१३) घात-अघात (१४) मिलन-अमिलन (१५) बाध-अबाध (१६) जाना-अजाना (१७) भेद-अभेद (१८) दुरम-अदुरम (१९) बह-अबह (२०) भाव-अभाव। अर्थात् जोष बह है यह व्यवहार नय (पर्यायविक नय) का पक्ष है। जोष अबह है यह निश्चयनयका पक्ष है। इसी प्रकार अन्य विकलको विषयय भी बालता पाहिजे।

अब दोनो नयोमेसे प्रत्येक नयका विषय बस्तुके दोनो परस्पर प्रतिपक्ष यमीमेसे एक-एक वच है तो उन दोनो नयोमें किसी एक नयको यथाय और दूसरेको अवधार्य कइना कैसे सम्भव हो सकता है, क्योंकि जो नय परपक्षका निराकरण नहीं करते हुए ही अपने पक्षके अस्तित्वका निश्चय करनय व्यापार करते हैं उनमें समीचीनता बाई जाती है। कहा भी है—

विषयवचमिज्जसत्तथा सम्पत्तया परविचिन्त्यके सोहा ।

ते उम न विदुस्समी विमपह् सम्पत्तं न जिकिन्त्वा ॥११७२॥

—सम्पत्तिवच

अर्थ—ये सभी नय अपने-अपने विषयके कथन करनेमें समीचीन हैं और दूसरे नयोके निराकरण करनेमें मूढ हैं। अनेकागतकय समयके ताता बुद्ध (सम्बन्धि) यह मय धिया है और यह नय बूझा है इस प्रकारका विचार नहीं करते। अर्थात्—दोनों नयोके विषय दोनों वच एक बस्तुके होमेसे दोनो ही नय अपनी-अपनी निश्चयसे तय हैं।

अनेकान्तरूप समझके जाता अर्थात् सम्यग्दृष्टि नयोंके विषयोको जानते तो हैं, किन्तु किसी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते । श्री कुन्दकुन्द भगवान्ने समयमागमे कहा भी है—

दोष्ण वि णयाण भणिय जाणइ णवरि तु समयपडिबद्धो ।
ण दु णयपत्तर गण्हदि किञ्चि वि णयपक्खपरिहीणो ॥१४३॥

अर्थ—जो पुरुष आत्मासे प्रतिबद्ध है अर्थात् आत्माको जानता है वह दोनों ही नयोंके कथनको केवल जानता है परन्तु नयपक्षको कुछ भी ग्रहण नहीं करता, क्योंकि वह नयोंके पक्षम रहित है । अर्थात् किसी एक नयका पक्ष (आग्रह) नहीं करना चाहिये ।

इससे इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि यदि कोई निश्चयनयके एकान्तका पक्ष ग्रहण करके व्यवहार नयको सधया झूठ कहता है तो वह आगमविरुद्ध है । श्री बीरसेन स्वामी जयधवल पु० १ पृ० ८ में निम्न प्रकार कहते हैं—

ण च व्यवहारणओ चप्पलओ, तत्तो (व्यवहाराणुमारि) मिस्माण पउत्तिदसणादो । जो बहुजीवाणु-
गहकारी उपहारणओ सो चेव समस्सिद्वओ त्ति मणेणावहारिय गांसयेरेण भगल तत्थ कय ।

अर्थ—यदि कहा जाय कि व्यवहारनय असत्य है सो भी ठीक नहीं है, क्योंकि उससे व्यवहारका अनुमर्ण करनेवाले शिष्योंकी प्रवृत्ति देखी जाती है । अतः जो व्यवहार नय बहुत जीवोंका अनुग्रह करने-
वाला है उसीका आश्रय करना चाहिये ऐसा मनमें निश्चय करके श्री गौतम स्वामिनने चौबीस अनुयोगद्वारोंके आदिमें भगल किया है ।

व्यवहारनयसे वस्तुस्वरूपका ज्ञान होता है, अतएव वह व्यवहारनय पूज्य है । इसी बातको श्री पद्मनन्दि आचार्य कहते हैं—

मुख्योपचारविवृति व्यवहारोपायतो यत सन्त ।
ज्ञात्वा श्रयन्ति शुद्ध तत्त्वमिति व्यवहृतिः पूज्या ॥११॥

—पद्मनन्दिपञ्चविंशति

अर्थ—चूँकि मज्जन मनुष्य व्यवहारनयके आश्रयसे ही मुख्य और उपचारभूत कथनको जानकर शुद्ध स्वरूपका आश्रय लेते हैं, अतएव वह व्यवहार पूज्य है ।

व्यवहारनयका विषय पर्याय है । पर्यायोका समूह द्रव्य है अथवा गुण और पर्यायवाला द्रव्य है 'गुणपर्यायवत् द्रव्यम् ।' (त० सू०, अ० ५, सूत्र ३८) इससे स्पष्ट है कि जिस समय तक पर्यायका भी यथार्थ श्रद्धान नहीं होगा उस समय तक द्रव्यका भी यथार्थ श्रद्धान नहीं हो सकता है । द्रव्यके आगम अनुकूल श्रद्धान करनेसे सम्यग्दर्शन उत्पन्न होता है और सम्यग्दर्शनविनय होती है ।

जे अत्थपज्जया खलु उवदिट्ठा जिणवरोहिं सुदणाणे ।

ते तह रोचेदि णरो दसणविणओ हवदि एसो ॥१८९॥

—मूलाचार अ० ५

अर्थ—जो अर्थपर्याय जिनवरने आगममें कहीं हैं उनकी उसी प्रकारसे रचि करनेवाले पुरुषके दर्शन विनय होता है । अर्थात् (व्यवहारनयके विषयभूत) उन पर्यायोंके यथार्थ स्वरूपपर भव्य जीव जिस परिणामसे श्रद्धान करता है उस परिणामको दर्शनविनय (सम्यग्दर्शन) कहते हैं ।

जो व्यवहारमयके बिना मान निश्चयके आधारे मोक्ष पाइते हैं वे मड़ हैं, क्योंकि बीज बिना वृक्षफल धोपना चाहते हैं प्रकृति ने आकली है ।

व्यवहारपराधीनो निश्चयं बहिष्करीषति ।

बीजाधिया बिना मूत्रं च सस्यानि सिद्ध्यति ॥

—प्राचीन इन्ध

सार—जो व्यवहारसे रहित होता हुआ निश्चयको उत्पन्न करनेकी इच्छा करता है वह मड़ है जैसे जो बीज बाध (खेत खेत बल बाध)के बिना पशु या वृक्ष बाधिके फल उत्पन्न करना चाहता है वह मूढ़ है ।

निश्चयमनुष्ममाधो यो निश्चयतस्तेन संभवते ।

नाशयति करम-वरमं च बहिःकन्याकरो वाका ३५ ॥

—गुरुनाथसिद्धपुत्र

अर्थ—जो निश्चय (व्यवहारवापेक्ष निश्चय) को छोड़ जाता नहीं और (एकान्त) निश्चयको ग्रहण करता है वह मड़ है अर्थात् मूढ़ है । बाह्य करम-करणमें आकली होकर करम-करणको नाश करता है ।

चित्त प्रकार निश्चयनयके अपेक्षा व्यवहारमयको अनूतार्थ कहा है इसी प्रकार व्यवहारमयके अपेक्षा निश्चयमयको अनूतार्थ कहा है ।

इन्द्रियवत्तत्त्वं अकारु निश्चयेन पञ्चवचसस्त ।

एव पञ्चवचसु अवस्तुमेव इन्द्रियवत्तत्त्वं ॥११॥

—सम्प्रतिष्ठ

अर्थ—पर्यायार्थिक (व्यवहार) नयकी अपेक्षा इन्द्रियार्थिक (निश्चय) नयके द्वारा कहा जानेवाला विषय अवस्तु है इसी प्रकार इन्द्रियार्थिक (निश्चय) नयकी अपेक्षा पर्यायार्थिक (व्यवहार) नयके द्वारा कहा जानेवाला विषय अवस्तु है ।

कुछका ऐसा विश्वास है कि मान निश्चयनय ही आध्यात्मिकता का कारण है इसका ऐसा विश्वास उचित नहीं है क्योंकि व्यवहारविरहेक निश्चयमय एकान्त सिद्ध्यस्त है । अथवा निश्चयनयका पक्ष भी तो एक विरह्य है और निश्चय अवस्थामें स्वानुभूति नहीं हो सकती । इसी बातको श्री पं. कृष्णमन्त्रीजी स्वर्ण हल ज्ञानोमें स्वीकार किया है—

अपि निश्चयवत्तत्त्वं है शुचं है इत्यादि चिकित्सोका निश्चय करता है इतिविषय उद्ये परमात्र सत् अवस्था है किन्तु स्वानुभूतिमें 'न' तथा 'वह' चिकित्स भी नहीं होता । अथ निश्चयवत्तत्त्वं आध्यात्मिकता का कारण नहीं है ऐसा समझना बहिष् ।

—पञ्चानामी ३ ११ विशेषार्थ (वर्ण्य सम्प्रसादाये प्रकाशित)

इससे यह सिद्ध हो जाता है कि मान निश्चयवत्तत्त्वं आध्यात्मिकता भी मोक्षप्रार्थि नहीं हो सकती ।

निश्चयनय और व्यवहारमयका विषय परस्पर अतिपक्ष सहित है, अतः इनका कलन भी एक वृक्षके विकट होना चाहिये । इसीको बुझिने रखते हुए इनके कलन कार्यबन्धोने इसी प्रकार कहे गये हैं । श्री देवदेव आचार्य किन्तु है—

पुनरप्यध्यात्मभाषया नया उच्यन्ते । तावन्मूलनयो द्वौ निश्चयो व्यवहारश्च । तत्र निश्चयनयोऽ-
भेदविषयो व्यवहारो भेदविषय ।—आलापपद्धति

अर्थ—अध्यात्मभाषाकी अपेक्षा नय कहते हैं । मूल नय दो हैं—निश्चयनय और व्यवहारनय ।
उनमेंसे अभेद विषयवाला निश्चयनय है । और भेद विषयवाला व्यवहारनय है ।

व्यवहार, विकल्प, भेद, पर्याय इनका एक ही अर्थ है अर्थात् ये पर्यायवाचक शब्द हैं । इसी बातको
श्री नेमचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तिने गो० जो० गाथा ४६२ में कहा है—

व्यवहारो य वियप्नो भेदो तह पञ्जओ ति एयट्ठो ।

अर्थात्—व्यवहार, विकल्प, भेद तथा पर्याय इन शब्दोंका एक अर्थ है ।

इससे इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि जहाँ पर विकल्प, भेद तथा पर्याय विवक्षासे कथन हो वह सब
व्यवहारनय कथन है । इसके विपरीत जहाँ निर्विकल्प अभेद तथा द्रव्य विवक्षासे कथन हो वह निश्चयनयका
कथन है ।

श्री समयसार ग्रन्थमें भी व्यवहारनयको भेदाश्रित पर्यायाश्रित तथा पराश्रित कहा है और निश्चयनयको
अभेदाश्रित, द्रव्याश्रित और स्वाश्रित कहा है—

व्यवहारेणुवदिस्सइ णाणिस्स चरित्त दसण णाण ।

ण वि णाण ण चरित्त ण दसण जाणगो सुद्धो ॥ ७ ॥

अर्थ—ज्ञानीके चारित्र्य, दर्शन, ज्ञान ये तीन भाव व्यवहारनय द्वारा कहे जाते हैं । निश्चयनयसे ज्ञान
भी नहीं, चारित्र्य भी नहीं, दर्शन भी नहीं । ज्ञानी तो एक ज्ञायक अभेदस्वरूप है ।

यद्यपि ज्ञान, दर्शन, चारित्र्यको भेद विवक्षाके कारण व्यवहारनयके द्वारा जीवके कहे हैं तथापि ये
सत्यार्थ हैं वास्तविक हैं ।

‘व्यवहारनय पर्यायाश्रितत्वात्’ ‘निश्चयनयस्तु द्रव्याश्रितत्वात्’

—समयसार गाथा ५६ टीका

अर्थात्—व्यवहारनय पर्यायाश्रित और निश्चयनय द्रव्याश्रित है ।

जीवकी शुद्ध तथा अशुद्ध दशा वास्तविक हैं, सत्यार्थ हैं तथापि जीवके पर्याय होनेके कारण व्यवहार-
नयका विषय कहा गया है । निश्चयनयका विषय त्रैकालिक द्रव्यस्वभाव है और इस दृष्टिमें कादाचित्क
पर्याय अवस्तु है ।

आत्माश्रितो निश्चयनय पराश्रितो व्यवहारनय ।

—समयसार गा० २७२ की टीका

अर्थ—निश्चयनय स्वके आश्रित है, और व्यवहारनय परके आश्रित है ।

यद्यपि ज्ञेय-ज्ञायकसम्बन्ध, आधार-आधेयसम्बन्ध, निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध, प्रकाश्य-प्रकाशक आदि
सम्बन्ध पराश्रित होनेसे व्यवहारनयका विषय है तथापि ये सर्व सम्बन्ध प्रत्यक्ष तथा वास्तविक हैं ।

इस प्रकार आध्यात्मिक दृष्टिसे निश्चय व व्यवहारनयके लक्षणोपर प्रकाश डाला गया और यह भी
सिद्ध कर दिया गया है कि व्यवहारनय सत्य है । यहाँतक मूल प्रश्न समाप्त हो गया ।

आपके वक्तव्योंमें सर्वत्र पुन पुन इसी बातपर जोर दिया गया कि अमुक ‘कथन मात्र व्यवहारनयसे

है, निश्चयनयसे नहीं है। व्यवहारगतके पूर्व 'भाव' सम्यक् कयाया गया है और कहीं कहींपर व्यवहारसम्यक् होने कोष्टकमें उपपठित सम्यक् भी दिया गया है। इस संबंध में प्रवृत्त किया जाता है कि एकमात्र निश्चयनय ही सर्वथा तथा एकान्त सत्य है। प्राधानिक एवं साम्य है। तथा व्यवहारगत सर्वथा असत्य वप्राधानिक और वसाम्य है। वह निश्चय व विज्ञान है कि ऐसी साम्यता ही निश्चय एकमात्र सत्य निश्चयनय व निश्चयसाम्य है। व्यवहारसे निरपेक्ष निश्चयनय मिथ्या है। पर सत्य नय सुत है। व्यवहारका उपपेक्ष ही वो नयके बाधक है। यदि व्यवहारगतका कलन असत्य है तो यह प्रश्न होता है कि क्या सत्यसे व्यवहार सम्यक्त्व व व्यवहारसोक्षमार्थक वसत्य उपपेक्ष लेकर जीवोंका असम्यक् करना चाहिए है।

प्रत्येक इन्द्र उत्पाद-व्यय-श्रीव्ययमी है । निश्चयकी अपेक्षा इन्द्र प्र न ही है । उत्पाद-व्ययस्वरूप नहीं है । व्यवहारकी अपेक्षा उत्पाद-व्ययस्वरूप ही है प्र न नहीं है । यदि निश्चयस्वरूप ही करण व प्रामाणिक है और व्यवहारमय असत्य व अप्रामाणिक है, तो मात्र प्र न ही सत्य व प्रामाणिक रह जायगा और उत्पाद-व्यय असत्य व अप्रामाणिक हो जायेंगे । परन्तु ऐसा है नहीं क्योंकि प्र वता अप्रमाणी और कूटस्थ है जिसके कारण इन्द्र भी अप्रमाणी व कूटस्थ हो जायगा । कूटस्थ हो जानेसे इन्द्र कार्यक्रियाकाटे नहीं रहेगा । इसलिये वह कार्यपापकम् असत्य हो जायगा । निश्चयमयके एकान्तसे इन्द्रकी सत्ता ही सिद्ध नहीं होती है, क्योंकि सत्ता कल्प उत्पाद-व्यय-प्र व कहा गया है ।

जैन भावमयें ब्रह्मस्वभाव परिणामी कृतकत्वा नथा है । उत्पाद स्वयंके बिना परिचयन नही हो सकता है । इस प्रकार जैन भावमयें प्रकृतके समान उत्पाद-स्वयंको जो स्वयं माना है, कर्मका सांख्यमतका प्रभव भावसेवा । अतः मास निवचननके कथनको ही उत्पन्न प्रायागिक स्वीकार करना और व्यवहारमयके कथनको मास व्यवहारसे वा उपचरितसे वाहि सम्म कहुकर स्वीकार न करना जैन भावमके निश्चय है । अन्य मतानुसन्धिका कथन भी किछो-न-किछो एक नयकी अपेक्षा उत्पन्न होनेपर भी प्रविपत्ती नयसे विरलेश तथा स्वर्वा नैवा ही माना जानेसे सिध्दा है ।

भी अमृतमन्त्र आचार्यने समस्तार याचा ३९ की टीकाये निरचननको ह्याधित और अन्वहारनको पर्याधित कहा है। मन्त्र व मोक्ष पर्याय है। निरचननको अनेकाये न वन्व है और न मोक्ष है। यदि निरचनमन्त्रये मन्त्र माना जाये तो सदा मन्त्र ही रहैगा कभी मोक्ष नहीं हो सकेगा। यदि निरचनमन्त्रये मोक्ष ही माना जाये तो वह भी भट्टिष्ट नहीं हो सकता है। क्योंकि भाव (मुक्त होना-कूटना) वन्वमूक ही होता है। वन्वा ही नहीं उलके जिये कूटना कैसे कहा जा सकता है। मोक्ष 'मुञ्च' नामुसे बना है निरचन मन्त्र 'मूटना' है।—यू ४ सं टीका।

यह निश्चयन (जिसको ही शायद न प्रायोगिक कहा जा रहा है) से शक न मोक्ष हो नहीं है, तब निराशासने को मोक्षसाधन उपर्युक्त दिया गया है, यह सब व्यर्थ हो जायगा । दूसरे प्रायसते शिरोव का जायदा क्योंकि संसार परबल बुद्धिसेर हो रहा है । जहां यह ही विज्ञान सम्पत्ति कि निश्चयन वर्णन स्वभावको अवेक्षा न बन्ध ही और न मोक्ष है, किन्तु स्वभावानन्द (वर्णन) की अवेक्षा बन्ध भी है और मोक्ष भी है । ये दोनों ही कथन शरव न प्रायोगिक है । ऐसा नहीं कोई ब्रह्मा कथन शरव न प्रायोगिक हो और प्रतिपद्यो नवक कथन शरव न प्रायोगिक हो ।

आर्थिक मददका विषय जबभी दुहिनी खबर है, किन्तु व्यवहारगतको अपेक्षा खबर नहीं है, क्योंकि दोनोंके विषय परस्पर विरोधी हैं ।

जो एक नयका विषय है वही विषय दूसरे नयका नहीं हो सकता । यदि ऐसा हो जाय तो दोनों नयोंमें कोई अन्तर ही नहीं रहेगा । दोनोंमें अन्तर नहीं रहनेसे नयोका विभाजन व्यर्थ हो जावगा तथा सुव्यवस्था नहीं रहेगी । सर्व विप्लव हो जायेगा । जो व्यवहारनयका विषय है उसका कथन व्यवहारनयसे ही हो सकता है, निश्चयनयसे वह कथन नहीं हो सकता । अतः आप्र प्रमाणोको यह कहकर टाल देना कि 'विवक्षित कथन व्यवहारनयसे है, निश्चयनयसे नहीं' आगमसंगत नहीं है, क्योंकि जो व्यवहारका विषय है उसका निश्चयनयसे भी कथन होनेका प्रश्न नहीं हो सकता है ।

निश्चयनयके एकान्तका कदाग्रह होनेसे तथा व्यवहारनयको असत्यार्थ माननेसे जो दुष्परिणाम होंगे उनमेंसे कुछ सूरिजोने श्री समयसार गा० ४६ की टोकामें स्पष्ट किये हैं—

तमन्तरेण (व्यवहारमन्तरेण) तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसस्थावराणा भस्मन इव निशकमुपमर्दनेन हिंसाभावाद् भवत्येव वधस्याभाव । तथा रक्तद्विष्टविमूढो जीवो वध्यमानो मोचनीय इति रागद्वेषमोहेभ्यो जीवस्य परमाथतो भेददर्शनेन मोक्षोपायपरिग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभाव ।

अथ—यदि व्यवहारनयका कथन न किया जाय तो निश्चयनयमें शरीरसे जीवको भिन्न बताया जाने पर जैसे भस्मको मसल देनेसे हिंसाका अभाव है, उसी प्रकार त्रसस्थावर जीवोको निशकतया मसल देनेमें भी हिंसाका अभाव ठहरेगा और इस कारण धन्धका ही अभाव सिद्ध होगा । तथा परमार्थ द्वारा जीव राग, द्वेष और मोहसे भिन्न बताया जानेपर, 'रागी, द्वेषी, मोही जीव कर्मोंसे बँधता है, उसे छुड़ाना है' इस प्रकार मोक्षके उपायके ग्रहणका अभाव हो जायगा और इससे मोक्षका ही अभाव हो जायगा ।

आपके द्वितीय वक्तव्यमें निम्न वाक्योको पढ़कर बहुत आश्चर्य हुआ । यद्यपि यह कथन प्रसंगसे बाहर है और कोई प्रमाण भी नहीं दिया गया है, तथापि मिथ्या मान्यताको दूर करनेके लिये आपके निम्न वाक्योंपर आप्रप्रमाणसहित विचार किया जाता है ।

(अ) आपके द्वारा हमारे इन वाक्योंपर आपत्ति उठाई गई है—'इस जीवको कर्म परवश बनाये हुए हैं, उसीके कारण यह परतन्त्र हो रहा है ।' यह वाक्य श्री विद्यानन्द स्वामीके शब्दोंका अनुवादमात्र है । श्री विद्यानन्द आचार्य निर्ग्रन्थ, सत्य महाव्रतधारी तथा राग-द्वेषसे रहित थे, साथ-साथ वे महान् विद्वान् भी थे, जिन्होंने अष्टसहस्री आदि महान् ग्रन्थों की रचना की है । अष्टसहस्रीके विषयमें उसीके प्रथम पृष्ठपर निम्न श्लोक है—

श्रोतन्याष्टसहस्री श्रुतै किमन्यैः सहस्रसंख्यानैः ।

विज्ञायेत ययैव स्वसमयपरसमयसद्भाव ॥

अर्थ—वह अष्टसहस्री सुनना चाहिये, अन्य हजारों ग्रन्थोंके सुननेसे क्या ? कि जिसके सुननेसे स्वसमय और परसमयका सत्य स्वरूप जाना जाता है ।

उन्हीं निर्ग्रन्थ महानाचार्य विद्यानन्दस्वामीके मूल वाक्य पुनः उपस्थित किये जाते हैं, जिनके वाक्योंपर विगम्बर जैनमात्रको श्रद्धा होनी चाहिये —

जीव परतन्त्रीकुर्वन्ति स परतन्त्रीक्रियते वा यैस्तानि कर्माणि, जीवेन वा मिथ्यादर्शनादिपरिणामैः क्रियन्ते इति कर्माणि । तानि द्विप्रकाराणि—द्रव्यकर्माणि भावकर्माणि च । तत्र द्रव्यकर्माणि ज्ञानावरणादीन्यष्टौ मूलप्रकृतिभेदात् । तथाष्टत्वारिंशदुत्तरशतम्, उत्तरप्रकृतिविकल्पात् । तथोत्तरोत्तरप्रकृतिभेदादनेक-प्रकाराणि । तानि च पुद्गलपरिणामात्मकानि, जीवस्य पारतन्त्र्यनिमित्तत्वात्, निगडादिवत् । क्रोधादिभि-

अभिचार इति चेत्, न तेषां जीवपरिवर्तनायां परतन्त्रस्वरूपत्वात् । परतन्त्रं हि जीवस्य ज्ञेयानि परिणामी न पुनः परतन्त्रव्यतिरिक्तम् ।—अष्टपदीया आरिक्ता ११७-११५ टीका

अब—जो जीवको परतन्त्र करते हैं अथवा जीव जिनके द्वारा परतन्त्र किया जाता है उन्हें कर्म कहते हैं । अथवा जीवके द्वारा सिध्दावस्थाधि परिणामके जो किये जाते हैं—उपासित होते हैं वे कर्म हैं । वे दो प्रकारके हैं—१ इन्द्रियकर्म और २ भावकर्म । उनमें इन्द्रियकर्म मूल प्रकृतियोंके भेदके ज्ञानावरण बाध बाध प्रसरण है तथा उत्तर प्रकृतियोंके भेदके एक-जो बहुताकीय प्रकारका है तथा उत्तरोत्तर प्रकृतियोंके भेदके अनेक प्रकारका है और वे सब दुष्टव्यवहारिणामात्मक हैं, क्योंकि वे जीवकी परतन्त्रतामें कारण हैं, जैसे निषद (बैदी) बादि ।

अका—उपबुद्ध हेतु (जीवकी परतन्त्रताका कारण) ज्ञेयानिके साध अभिचारों हैं अर्थात् ज्ञेयानि परतन्त्रताके कारण हैं ?

समाधान—नहीं क्योंकि ज्ञेयानि जीवके परिणाम हैं और इसलिये वे परतन्त्रताका हैं—परतन्त्रतामें कारण नहीं ।

प्रकट है जीवका ज्ञेयानि परिणाम स्वयं परतन्त्रता है, परतन्त्रताका कारण नहीं । अतः उक्त हेतु ज्ञेयानिके साध अभिचारों नहीं हैं ।

इसी प्रकार भी अकर्मकत्व भी जीवकी परतन्त्रताका मूल कारण कर्मको ही मानते हैं ।

उदात्मबोद्धव्यप्रीकरण मूलकारण । —उत्पादवर्णिक ५-१४

इन भाष्य वाक्योंके पढ़ते हुए एकान्तके यह मानना कि जीव मान अपने अज्ञानभावके कारण ही परतन्त्र हो रहा है कथित (सुक्त) प्रतीत नहीं होता ।

इतना ही नहीं श्री पं पूज्यपूज्यजी स्वयं कर्मोंके कारण जीवकी परतन्त्रता स्वीकार करते हैं—

जीवकी प्रति समस्तकी परिणति स्वतंत्र न होकर पुष्टव्यतिरिक्त होती है और पुष्टव्यकी भी परिणति स्वतंत्र न होकर जीवके परिणामावृत्तार विविध प्रकारके कमकमसे होती है । इसका नाम परतन्त्रता है । इस तरह जीव पुष्टव्यके आधीन है और पुष्टव्य जीवके अधीन ।

—विशेषार्थ पंचाध्यायी पृ १ ३ बर्गी प्रत्ययमात्र

श्री पं पूज्यपूज्यजी स्वयं निम्न शब्दा द्वारा जीवकी अज्ञान अवस्थाको कर्मवर्णित स्वीकार करते हैं—

असारी जीव भास कर्मोद्य नैव बुधा है इससे यह अपरं स्वरूपको मूल बुध्य है और परस्वरूपको अवयव मान रहा है ।

—विशेषार्थ पंचाध्यायी पृ ३ ३८ बर्गी प्रत्ययमात्र

अब श्री पं पूज्यपूज्यजी स्वयं देखें कि उनके द्वितीय वक्तव्यमें और उनके द्वारा किये गये आशय-मूलक विशेषार्थमें पूर्वापर विरोध था रहा है ।

यदि मान अज्ञानभावको ही परतन्त्र करनेवाला मान किया जाने तो जीव बुद्धत्वावमें तत्प्रावर्तन होनेपर अज्ञानभावका नाश हो जायेता १२वें पुष्टव्यमात्रके मुक्तमें अथवा हर प्रकारकी कर्मुक्त अज्ञानता दूर हो जानेपर १३वें पुष्टव्यमात्रके प्रथम वक्तव्यमें ही जीव स्वतन्त्र हो जाता चाहिये किन्तु ऐसा होता नहीं है, क्योंकि जिस अवयवक चारों अवाधिका कर्मोद्य भी नाश नहीं हो जाता है वह अवयवक जीव परतन्त्र ही है । इस बातको भी विचारण आवश्यक समझते कहते हैं—

ननु च ज्ञानावरणदर्शनावरणमोहनीयान्तरायाणामेवानन्तज्ञानदर्शनसुखवीर्यलक्षणजीवस्वरूप-
घातितात्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वासिद्धिरिति पक्षव्यापको हेतु वनस्पतिचैतन्ये स्वापवत् इति चेत् ? न, तेषामपि
जीवस्वरूपसिद्धत्वप्रतिबन्धित्वात्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वोपपत्तेः ।

—आप्तपरीक्षा पृ० २४६ वीरसेवामदिर

अर्थ—यहाँ शकाकार कहता है जि ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार घातिकर्म
हैं अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त सुख और अनन्त वीर्यरूप जीवके स्वरूपघातक होनेसे परतन्त्रताके कारण
हैं । नाम, गोच, वेदनीय और आयु ये चार अघातिकर्म नहीं, क्योंकि वे जीवके स्वरूपघातक नहीं हैं, अत
उनके परतन्त्रताकी कारणता असिद्ध है और इसीलिये हेतु पक्षव्यापक है, जैसे वनस्पतिमें चैतन्य सिद्ध
करनेके लिए प्रयुक्त किया गया स्वापहेतु ? इसका समाधान करते हुए आचार्य कहते हैं कि ऐसा नहीं है,
क्योंकि नामादि अघातिकर्म भी जीवके स्वरूप-सिद्धपनेके प्रतिबन्धक है और इसीलिये उनके भी परतन्त्रताकी
कारणता उत्पन्न है ।

इसी बातको श्री अमृतचन्द्र सूरि पचास्तिकाय गाथा २ को टीकामें जिनवाणीको नमस्कार करते
हुए कहते हैं—

पारतन्त्र्यनिवृत्तिलक्षणस्य निर्वाणस्य ।

इसका तात्पर्य यह है कि निर्वाण होनेपर परतन्त्रतासे निवृत्ति होती है, उससे पूर्व नहीं ।

आपके द्वितीय वक्तव्यमें यह लिखा है—‘समयसार अध्यात्मकी मुख्यतासे प्रतिपादन करनेवाला
आगमग्रन्थ है, शेष ग्रन्थ व्यवहारनयकी मुख्यतासे लिखे गये हैं ।’ इस सम्बन्धमें पचास्तिकाय गाथा १२३
की टीका के—

एवमनया दिशा व्यवहारनयेन कर्मग्रन्थप्रतिपादितजीवगुणमार्गणास्थानादिप्रपञ्चितविचित्रविकल्प-
रूपैः । ये वचन उद्धृत किये हैं । इस उल्लेखसे आपने बतलाया कि ‘जिन शास्त्रोंमें जीवस्थान, गुणस्थान
और मार्गणास्थान आदिरूप विविध भेदोंका कथन किया गया है, जिनमें कर्मग्रन्थ मुख्य है, वे व्यवहारनयकी
मुख्यतासे लिखे गये हैं ।’

उपर्युक्त वाक्य स्पष्टतया इस प्रकारके अन्तरंग अभिप्रायको द्योतित करता है कि समस्त जैन
वाङ्मय (शास्त्रों) में एकमात्र समयसार ही अध्यात्म ग्रन्थ होनेके कारण सत्यार्थ, प्रामाणिक तथा मान्य है और
अन्य समस्त ग्रन्थ (चाहे वह स्वयं श्री कुन्दकुन्द आचार्यकृत भी क्यों न हो) व्यवहारनयकी मुख्यतासे होनेके
कारण असत्य, अप्रामाणिक एवं अमान्य हैं, क्योंकि आपके द्वारा व्यवहारनयकी कल्पनारोपित, उपचरित या
असत्य ही घोषित किया गया है । वरना इस वाक्यको लिखनेकी आवश्यकता ही न थी । श्री समयसारमें
भी स्थान स्थानपर व्यवहारका कथन है, अत वह भी अमान्य ही होगा । इस अपेक्षासे तो यह भी लिखा
जाना चाहिये या कि श्री समयसारके भी मात्र वही अश ग्राह्य है जिनमें केवल निश्चयनयसे कथन है ।
यह भी तो एकान्त निश्चय मिथ्यावाद है । जो व्यक्ति किसी भी नयको, किसी भी अनुयोगको या जिनवाणीके
किसी भी शब्दको नहीं मानता वह सम्पन्नदृष्टि नहीं हो सकता है ।

—मूलाराधना पृ० १३८

साधारण व्यक्ति भी इस बातको जानता है कि जो जिस नयका विषय होगा, उसका कथन उस
ही नयसे हो सकता है, अन्यसे नहीं, और परसापेक्ष प्रत्येक नयका कथन (चाहे वह निश्चय हो या व्यवहार)

सम प्रामाणिक एवं मान्य ही है। आश्चर्य एवं महान् खेदको बात है कि जो समयभारके अतिरिक्त महान् श्रुति प्रदीप्त कार्यधर्मोके प्रमाणाधी उपयुक्त बाध कटकर अवहैकना को जाती है और उनको अग्रामाधिक तथा अमान्य समझकर उनका उत्तर देनेकी भी आवश्यकता नहीं समझी जाती है। किन्तु सर्वत्र या प्रतिपक्षकोका उत्तर देते हुए वही अनुकूल समझा जाता है वही नहीं व्यवहार आभित प्रत्येक प्रमाण भी दे दिया जाता है। यह ही नहीं बल्कि सर्वत्र जो विद्यालय अकर्मकदेव आदि महान् आचार्योके प्रमाणाधी अपेक्षा पूर्वस्थोके द्वारा रचित भाष्य-मन्त्रोको अधिक प्रामाणिक माना जाता है और उन भक्तोका प्रमाण लेकर परम पुण्य महान् आचार्योके आर्यधर्मोका निराकरण (खण्डन) किया जाता है तथा उनके आधार पर सिद्धान्तका निर्माण किया जाता है। कैसी विधि परित्यजित है? क्या इस ही का नाम मोक्षमार्ग नहीं है? उचित तो नहीं होता कि जबकि आरम्भमें ही यह स्पष्ट कर दिया जाता कि नाम भी समस्तकारके निरन्तराधिक प्रकरण ही मान्य होये। अन्य समस्त धर्म व्यवहाराभित होनेके मान्य न होने। किन्तु उपर्युक्त मान्यता ठीक नहीं है क्योंकि सभी अविश्रुत धर्मोमें प्रमाण तथा अन्यो द्वारा वस्तु-स्वरूपका ही प्रतिपादन किया गया है। अतः यह ही आर्यधर्म प्रामाणिक एवं मान्य है।

अथ पु १३ पु १९ पर वचन धर्मोको आस्त कइ है और विरोधाधर्मो को पुनश्चरने की इत वचन धर्मोको अन्तर्गतस्व स्वीकार करते हुए किन्ना है कि 'अन्तर्गत आस्तका अर्थ है आरम्भो विधि अवस्थाओ और उनके मुख्य निमित्तोका प्रतिपादन करनेवाला आस्त।

सर्वी आर्यधर्मोमें अवधानकी बाधोके अन्तर्गत आस्त-मुक्त-परिवर्तनभावक कथन है। इसीको भी अनुसन्धन दूरिते इन धर्मों द्वारा कइ है—

अर्थ कि अवधानार्थी आर्यधर्मोपरिवर्तनस्वभावप्रकाशिक आरम्भोकी अवस्था आधीवसी न पुनरिदर।

—अवधानसार भाष्य १३ की टीका

अथ—यही सर्व पराधीके (जीव पुनश्च सर्व अवर्ग आरम्भ काय इन कइ धर्मोके) अन्तर्गत और पराधीके स्वभाव (स्वरूप) का प्रकाशन करनेवाली सर्वत्र अवधानोके द्वारा अतर्काई हुई अवस्था समीचीन सिद्ध होती है और एकान्त निवृत्तिवाद आधिका पोषण करनेवाली कुछी अवस्था समीचीन सिद्ध नहीं हो सकती।

भी समयसार भाषा १३३ की भी अनुसन्धन दूरिकृत टीकाके उल्लेख करते हुए यह अविश्रुत निवृत्ति करनेकी चेष्टा की गई है कि कदाचित् तब समय को तब बिना ओ मात्र आधर्म मोक्ष हो सकती है। उक्त टीकामें स्पष्ट बहि। यह दे दिया जाता तो अन्तर्गत यह भय न होता। टीकाकारका भाष्य यह सिद्ध करनेवा है कि निवृत्ति समायामे सिद्ध ज्ञानी बाह्य प्रवृत्तिगत तब निवृत्ति आधि न पावन करते हुए भी अन्तर्गत निवृत्तिगत तब वारण करता हुआ मोक्ष प्राप्त करता है। भी अवधान आचार्यो भी वही आधर्म अपनी टीकामें स्पष्ट किया है—

निवृत्तिवृत्तिगुणसिद्धिमाधिकाधर्मोदेवतामसहिताना ओको भवतीति विरोधेन बहुधा वक्तिरिति सिद्धि। एवमुत्प्रेक्षागतके भुक्तता ये अनोवधनकाम्यमपराध परवरया मुक्तिप्रकरणमृतास्तेषा न संति।

अर्थ—निवृत्तिगत तथा निवृत्तिगत समायामे है अन्तर्गत वितका ऐसे अवधान अविश्रुतवाको मोक्ष होती है—ऐसा विरोधक्यके कइ गया है। इस प्रकारके वेदार्थके तब भुक्तता की अनवधान-भावना आधार है, जो परम्पराके मुक्तिके अन्तर्गत है वे भी नहीं होती है।

स्वर्गीय प० श्री जयचन्दजोने भी अपने भावार्थमें सूरिजीकृत टीकाका यही आशय प्रगट किया है।

जहाँ ज्ञानको मोक्षमार्ग कहा है वहाँ ज्ञानपदमें श्रद्धान, ज्ञान, चारित्र्य तोनो गभित हैं, जैसा कि गायत्री १५५ को टीकासे स्पष्ट है, अन्यथा गायत्री १५५ से विरोध आजावेगा। श्री अमृतचन्दसूरि लिखते हैं—

अथ परमार्थमोक्षहेतुं तेषां दर्शयति—

परमार्थस्वरूप मोक्षका कारण दिखलाते हैं—

जीवादीमद्दहण सम्मच्च तेसिमधिगमो णाण ।

रायादिपरिहरण चरण एसो दु मोक्खपहो ॥ १५५ ॥—समयसार

अर्थ—जीवादि पदार्थोंका श्रद्धान तो सम्यक्त्व है और उन जीवादि पदार्थोंका अधिगम ज्ञान तथा रागादिका त्याग चारित्र्य है, यही मोक्षका मार्ग है।

इस गायत्रीसे स्पष्ट है कि श्री कुन्दकुन्द भगवानने मात्र ज्ञानको ही मोक्षका कारण नहीं कहा, किन्तु सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य तीनोंका मोक्षमार्ग कहा है।

एकान्तेन ज्ञानमपि न बन्धनिरोधक, एकान्तेन क्रियापि न बन्धनिरोधिका इति सिद्ध उभाभ्यामोक्ष । —समयसार पृ० ११८ टिप्पण, अहिंसामंदिर प्रकाशन

अर्थ—एकान्तसे ज्ञान भी बन्धका निरोधक नहीं है और एकान्तसे क्रिया भी बन्धको निरोधक नहीं है। ज्ञान और क्रिया दोनोंसे ही मोक्ष होता है।

इसीको श्री अकलकदेवने कहा है—

हृत ज्ञान क्रियाहीन हवा चाज्ञानिना क्रिया ।

धावन् किलान्धको दग्ध पश्यन्नपि च पद्गुल ॥

—राजवातिक १, १।

अर्थ—क्रियारहित ज्ञान व्यर्थ है और अज्ञानीकी क्रिया व्यर्थ है। जगलमें आग लग जानेपर अग्ने को मार्गका ज्ञान न होनेसे वह भागता हुआ भी जल जाता है और लगडा मार्गको जानता हुआ भी न चलनेसे जल जाता है।

आपने लिखा है कि 'काललब्धि प्राप्त होनेपर सम्यक्त्वकी प्राप्ति होती है' यहाँ पर काललब्धि देशमर्पक है। अतः काललब्धिसे प्रयोजन अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव, भाव आदिकी प्राप्ति है। कहा भी है—

कालादिलब्धियुक्त कालद्रव्यक्षेत्रभव-भावादिसामग्रीप्राप्त ।

—स्वामीकार्तिकेयानुप्रेक्षा पृ० १५२, रायचन्द्र ग्रन्थमाला

अर्थ—कालादिलब्धियुक्तका अर्थ है—काल द्रव्य-क्षेत्र-भव-भाव आदि सामग्रीकी प्राप्ति ।

आपने लिखा है कि 'अधिकसे अधिक अर्धपुद्गल परावर्तन प्रमाण कालके शेष रहनेपर सम्यग्दर्शनको प्राप्त कर लेता है।' जहाँ कहीं भी ऐसा वाक्य आया हो उसका अभिप्राय यह है कि सम्यग्दर्शनके प्राप्त होनेपर अनन्त ससार काटकर अर्धपुद्गल परिवर्तन काल शेष रह जाता है यह सम्यग्दर्शनकी सामर्थ्य है। जैसा कि श्री वीरसेन आचार्यने कहा भी है —

पुणो अथाविषमिच्छाविद्वा अपरिहर्तृसारो ज्ञापयत्तन्मनं व्युत्पन्नं अविबद्धिक्वमिदि पश्यामि
विधिं करणानि काव्यं सम्मत्तं गृह्यपुस्तकसमूहं चैव सम्मत्तगुणैश्च पुम्बिह्वो अपरिहो ससारी षोडश्वि
परिहो योग्यस्परिवहस्य सवस्तेषु शम्भु उच्यते चिद्विदि, ज्ञानमेव अतोऽसुखमपी ।

—संस्कृत ५ ४ ५ ३३५

अर्थ—एक अमात्रि मिथ्याबुद्धि अथवीय सहायी (वीर्य सहायी) बीच अन्धमनुकरण अनुरूपकन और अनिवृत्तिकरण इस प्रकार इन दोनों ही करणोंको करके सम्पन्नन प्रत्यक्ष प्रथम समयमें ही सम्पन्नन मुक्तके द्वारा पुनर्बुद्धी अथवीय सहायीपना हटाकर न परोक्षसहायी (निकट सहायी) ही करके अविच्छेद अथिक पुन्यक परिवर्तनके आगे काकप्रमाण ही सहायमें उद्धरता है और कम-से-कम अन्तमुक्त मात्र काक उक्त सहायमें उद्धरता है ।

यस्यैव अष्टादशमिच्छातिष्ठित्वा तिष्ठति कल्पयति कल्पयति उदयमसम्पत्तं वदितव्यपदमसम्पत्तं अथैव
संसारो हिंसा अष्टपायास्तपसिपदमस्यैव ।

—समस्त पृ. ५, पृ. ११ १४ १५, १६ १९

वर्ष—एक अनारि मिथ्याबुद्धि खीरने एषःप्रवृत्ताणि तीनों करण करके उपरम सम्बन्धको प्राप्त होनेके प्रथम समय जन्म संसारको छिन्नकर अणुपणुअपरिच्छिन्नभाव कर दिया ।

एक सेनुरूपपर विविध विध बने हुए हैं इनकी प्रशस्त बर्तानु की आकृतिपर वह सेनुरूप (वाँ) स्पष्ट निर्णय हो जाता है इसी प्रकार इस जीवके अणुत का कभी अधिक मात्रा प्रकारकी सद्यो पर्याप्त नहीं है, किन्तु सम्यक्स्थानके द्वारा उन अधिक अणुत पर्यायोको भी वेष्टा है। इसी बातको ही अनेक बार बार हम सबको द्वारा कहते हैं—

यथा वेदव्याख्यानं विभिन्नविशेषात्काले कृतं सुखो भवति तथापि श्रीबोधप्रिय ।

—पञ्चास्तिक्यस्य गायत्र्या २ दीप्य

अधुनक जीवन प्रमाणाचे तथा राजकीयिक व १ सु १ हे यह चिह्न हो जाता है कि सम्पत्तियों-
स्वतिका कोई निमग्न काय नहीं है । किन्तु अब कभी यह चिह्न पंचेन्द्रिय पर्याप्तक बोध अपने ज्ञानको ज्ञान
अपेक्षे इतरकर स्वमुक्त होता है । तब ज्ञान अर्थोंकी तरह स्वका ज्ञान की दृष्टको हो जाता है । स्वका ज्ञान
होना कठिन नहीं है । क्योंकि यह रात-दिन कहता रहता है कि 'मैंने यह कार्य किया मैंने यह कार्य किया'
इत नाकसोम 'मैं' सम्पत्त अन्तःकरण तो करता है, किन्तु 'मैं' को बार लक्ष्य न रहकर कार्यको ओर लक्ष्य
रहता है । यदि यह लक्ष्यकी ओर लक्ष्य हटाकर 'मैं' की ओर लक्ष्य है जाये तो 'मैं' अर्थात् 'हम का बोध
होना कठिन नहीं है, क्योंकि ज्ञान स्व-परप्रकाशक है । यह ही बात नवीधामुक्त प्रथम अध्यायमें इन शब्दों
द्वारा कही गई है—

स्वाध्यायस्य च सत्यमर्थं ज्ञात्वा प्रमाणी । स्वोन्मुक्तया प्रतिमाधर्मे स्वस्य व्यवसाया । नवस्वेन
 बहुमुक्ततया । प्रथमइमाग्रमवा वेधि । कमवत्कुरुष्वमिवाग्रतो । अष्टाशुच्यारवेभि स्वस्वानुभव
 नमश्चतु । ये वा तप्यदितानि वनममप्यहमिच्छन्स्त्वद्वैत तया वेद्येन, प्रदीपयत् ।

—सूच १ व ६ १२

अर्थ—स्व और अपूर्व अर्थका स्वयत्ताकारक ज्ञान ही प्रमाण है। जैसे ब्रह्मको मोर समुच्च होनेसे पक्षीका विरचय होता है वैसे ही स्वकी मोर समुच्च होनेसे स्वका विरचय (निर्चय) होता है, 'यै नदको

अपने द्वारा जानता हूँ' इसमें जिम प्रकार कर्म (घट)की प्रतीति होती है उसी प्रकार कर्ता (मैं), करण (ज्ञान) और क्रिया (जानना)की प्रतीति होती है। शब्दका उच्चारण किये बिना भी जैसे पदार्थका अनुभव होता है वैसे ही स्वका भी अनुभव होता है। ऐसा कौन होगा जो ज्ञान करि प्रतिभासित अर्थको तो प्रत्यक्ष इष्ट करे और तिम ज्ञानको इष्ट न करे? अर्थात् इष्ट करे ही करे। जैसे दीपकके प्रत्यक्षता और प्रकाशता बिना तिम करि भासे जे घटादिक पदार्थ तिनके प्रकाशता प्रत्यक्षता न बने, तैसे ही प्रमाणस्वरूप ज्ञानके भी जो प्रत्यक्षता न होय तो तिस करि प्रतिभास्या अर्थके भी अर्थात् प्रतिभास्या अर्थके भी प्रत्यक्षता न बने।

जिस प्रकार घट-पट आदिकी ओर उपयोग ले जाकर जाननेका कोई नियत काल नहीं है, उसी प्रकार स्वोन्मुख होकर स्वको जाननेका भी कोई नियत काल नहीं है, क्योंकि सर्व कार्योंका नियामक कोई नियत काल नहीं है, किन्तु बाह्य आभ्यन्तर समर्थ कारणसामग्री कार्यको नियामक है। यदि मात्र कालको ही सब कार्योंका कारण मान लिया जाय तो अन्य सब कारण सामग्रीका ही लोप हो जायगा। जैसा कि अकल्कदेवने कहा है—

यदि हि सर्वस्य कालो हेतुरिष्ट स्यात् बाह्याभ्यन्तरकारणनियमस्व इष्टस्येष्टस्य वा विरोध स्यात्।

—तत्त्वार्थवार्तिक १।३

जो सम्यक्त्वोत्पत्तिके लिये मात्र काललब्धिकी प्रतीक्षा करते रहते हैं वे पुरुषार्थहीन पुरुष प्रमादी होकर अपने इस मनुष्यभावको ऐशाआराम (आनन्द विनोद) में व्यर्थ खो देते हैं।

आगे आपने लिखा है 'श्रावकके उत्कृष्ट विशुद्धरूप परिणामोका आलम्बन छोड़ सब प्रथम अप्रमत्त-भावको प्राप्त होता है।' करणानुयोगके विशेषज्ञको भलि-भाति ज्ञात है कि सप्तम गुणस्थानमें प्रत्याख्यान कपायोदयका अभाव होनेसे श्रावकके पंचम गुणस्थानकी अपेक्षा अप्रमत्तसयत गुणस्थानवाले मुनिके परिणामोको विशुद्धता अनन्तगुणो है अर्थात् श्रावककी उत्कृष्ट विशुद्धता अप्रमत्तसयतकी विशुद्धतामें लीन हो जाती है। अथवा श्रावकके उत्कृष्ट विशुद्ध परिणामोके द्वारा मुनिदीक्षाका कार्यक्रम होकर अप्रमत्तसयतकी अनन्तगुणी विशुद्धता प्राप्त होती है। विशुद्धता छोड़ी नहीं जाती, किन्तु प्रति-प्रति गुणस्थान बढ़ती जाती है। जैसे पीपरकी ६३ वीं पुटवाली चरपराहट छोड़कर ६४ वीं पुटवाली चरपराई उत्पन्न नहीं होती है, किन्तु ६३ वीं पुटवाली चरपराहट ही उत्कर्ष करके ६४ वीं पुटवाली चरपराहटरूप परिणमित हो जाती है।

आपने लिखा है—'अहिंसादि अणुव्रत और महाव्रत आदि शुभ विकल्प होता है, जोकि राग पर्याय है उसको यहाँ व्यवहारधर्म कहा गया है।' सो सामायिक-छेदोपस्थापना समयकी व्याख्याके विरुद्ध ये वाक्य लिखे गये हैं जो शोभनीक नहीं हैं। व्रतोका तथा सामायिक छेदोपस्थापनाका लक्षण इस प्रकार है—

हिंसानृतस्तेयाग्रहपरिग्रहेभ्यो चिरतिर्ग्रतम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र ७.१

अर्थ—हिंसा, असत्य, चोरी, अन्नह्न और परिग्रहसे निवृत्त होना व्रत है।

सर्वसावधनिवृत्तिलक्षणसामायिकापेक्षया एक व्रत, तदेव छेदोपस्थापनापेक्षया पञ्चविधमिहोच्यते ।

—सर्वार्थसिद्धि ७-१

अर्थ—सब पापोंसे निवृत्त होनेरूप सामायिककी अपेक्षा एक व्रत है। वही व्रत छेदोपस्थापनाकी अपेक्षा पाँच प्रकारका है।

इस प्रकार पाषाणे निवृत्त होता ही वत है तथा सामाजिक व धैरोपस्थापना धर्म्य अवस्था पारित है पारित हो मोक्षमार्ग तथा संवरका कारण है, जैसा कि मोक्षसाधने कहा गया है। फिर ब्रह्मको उपपाय कहना कैसे आवश्यक हो सकता है।

सम्पन्नज्ञानधारिणामि मोक्षमागः ।

—उपाधसूत्र ११

वर्ध—सम्पन्नज्ञान-धारिण ये तीनों निष्कल मीमांसा मार्ग हैं अर्थात् साधन हैं।
स गुप्तिस्त्वितिधर्मापुत्रापरिहृतमप्यपरिहृतः ।

—उ सू ९, १

वर्ध—गुप्ति धर्मिणि वर्ध अनुपेक्षा परिहृत्य और पारितके हाथ संवर होता है।

सामाजिकधैरोपस्थापनापरिहारविद्वद्विद्वत्समाप्त्यपराधकाम्यमिति पारिष ४९, १८॥

सामाजिक धैरोपस्थापना परिहारविमुक्ति नृपसमाप्त्यपराध और मत्सरकाय यह पाँच प्रकारका पारित है।

इस प्रकार यह सिद्ध हो जाता है कि वत विद्वत् भी नहीं है और पद भी नहीं है किन्तु द्विचरि पाषोके पदके त्यागकर है। जिनको द्विचरि पारि पारिष पद होता है वे ही यह कहकर कि द्विचरि पारिष निवृत्त (त्याग) हो पद है, विद्वत् है, वास्तव वाक्यका कारण है। स्वयं वत पारित नहीं करते और पारितवान् पुत्रोक्त वास्तव पारि भी नहीं करते। अवस्था यह कह देते हैं कि हमारी कर्मवृत्त-पर्याप्तने वत पारित करना पड़ा हुआ ही नहीं है। परम्य बावें पीछे हो नहीं चली फिर हम पाषोके कैसे कोर्ने अवस्था वर्धने हमारी वतवारकर्म पर्याप्त हैको हो नहीं हो हम पाषोके कैसे त्याग कर सकते हैं।

यदि ब्रह्मको पद मत्ता वाक्य हो वे अवधारकन नहीं हो सकते क्योंकि अवधारकन तो निवृत्त-धर्मका साधन है। जैसा कि श्री अमृतचन्द्र सुरिने संश्लिष्टकाय पाषा १९ व १९१ की टीकायें कहा है और बृहद्ब्रह्मसंज्ञक पाषा १९ की टीकायें यह कहा है कि श्री निवृत्त व अवधारको साम्य-वाचककले स्वीकार करता है यह सम्बन्धित है। अतः वत व अवधारकन रापायक्य नहीं है। विशेष व्याख्याके लिये प्रश्न नं ३ ४ व १९ पर हमारे प्रश्न देखने चाहिये।

श्री प्रवचनसार पाषा ९ की टीकायें बीरके मूल अमृत व मृत तीन भाग रहे हैं। जिस समय को माय होता है वत समय यह तीन वत पाषक्य हो जाता है। इस पाषाके टीकायें श्री वसुधेन आचार्यने कहा है कि 'यहूँ तीन नुक्तस्थानोंमें अचूकोपयोग अधिपत सम्बन्धितों प्रमत्तसंनत नुक्तस्थानतक नुक्तोपयोग और वतके पश्चात् प्रमत्तसंनतके बीचमोक्ष नुक्तस्थानतक नुक्तोपयोग होता है। चोने नुक्तस्थानमें सम्बन्धक-कन नुक्त मत्ता है और कर्मकर्म अचूकभाव है इन दोनों नुक्तानुक्त भाषोके विधितक वक्तोको नुक्तोपयोग कहा है। इसी प्रकार वक्तव्यमय पारिषे कले नुक्तस्थानमें श्री नुक्तानुक्त विधित पाषक्य नुक्तोपयोग मत्ता चाहिये। यदि नुक्तोपयोगकी नुक्तानुक्त मत्तक्य व मत्ता मत्तेवा हो नुक्तोपयोग मोक्षका कारण नहीं हो सकैगा। किन्तु श्री अमृतचन्द्राचार्यने प्रवचनसार पाषा १२४ टीकायें नुक्तोपयोगको मोक्षका कारण कहा है—

पुष्टिर्वा तु सम्पत्तिरितरेषावैव कुत्रापि प्रकृत्यवस्थावाचककान्यवस्थावाचकमप्यपि स्थितिक-
लंपकेवाक्येभ्य इवैकया समस्तयोगेनाह्वयान्मोक्षोपपत्त्यात् कर्मतः परमविनाशोक्त्यकारकत्वात्च सूत्रम्।

अर्थ—वह शुभोपयोग गृहस्थोके तो, सर्वविरतिके अभावसे शुद्धात्मप्रकाशनका अभाव होनेसे कषायके सद्भावके कारण प्रवर्तमान होता हुआ भी मुख्य है, क्योंकि जैसे ई घनको स्फटिकके सम्पर्कसे सूयके तेजका अनुभव होता है, उस प्रकार गृहस्थको रागके सयोगसे शुद्धात्माका अनुभव होता है, क्रमशः परम निर्वाण सौख्यका कारण होता है ।

आपने यह लिखकर 'शुद्धाशुद्ध पूरे परिणामको शुभ कहकर ऐसा अर्थ फलित करनेकी चेष्टा की गई है सो यह कथनकी चतुराई मात्र ही है ।' उपर्युक्त आर्प वाक्योको कथनकी चतुराई कहनेका साहस किया है सो यह बड़े खेदकी बात है और यह आर्प वाक्योपर अश्रद्धाका द्योतक है ।

जिनभक्तिसे आप कर्मका क्षय होना नहीं मानते, किन्तु समयसारके रचयिता श्री कुदकुद भगवान् कहते हैं कि जो जितेन्द्रको नमस्कार करता है वह ससार भ्रमणका नाश करता है—

जिणवरचरणबुरुह णमति जे परमभत्तिराएण ।
ते जम्मवेल्लिमूल खणति वरभावसत्थेण ॥१५१॥

—भावपाहुड

अर्थ—जे पुरुष परम भक्ति अनुराग करि जिनवरके चरणकमलकू नमे हैं ते पुरुष श्रेष्ठ भावरूप शस्त्र करि जन्म (ससार) रूपी वेलका मूल जो मिथ्यात्वादि कर्मको खणे (क्षय) करें हैं ।

इससे स्पष्ट है कि जितेन्द्र भक्तिसे कर्मोंके राजा मोहनीय कर्मका क्षय होता है ।

आपने जो परमात्मप्रकाश गाथा ६१ उद्धृत की है उसकी टीकामें लिखा है कि—

देवशास्त्रमुनीना भक्त्या पुण्य भवति कर्मक्षय पुनर्मुख्यवृत्त्या नैव भवति ।

अर्थ—देव-शास्त्र-मुनियोंकी भक्तिसे पुण्य होता है, किन्तु मुख्यतासे कर्मक्षय नहीं होता । अर्थात् गौणरूपसे कमक्षय होता है । मिश्रित अखण्ड पर्यायमें पापोसे निवृत्ति भी होती है और रागाश भी होता है । यहाँपर रागाशको मुख्य करके तथा निवृत्ति अशको गौण करके यह कथन किया गया है । जैसे तत्त्वार्थ-सूत्रमें सम्यक्त्वको देव आयुका आस्रव बतलाया है ।

आध्यात्मिक दृष्टिसे त्रयम द्वितीय और तृतीय गुणस्थानोंमें तो एक अशुभोपयोग होता है और असयतसम्यग्दृष्टि चतुर्थ गुणस्थानसे प्रमत्तसयत छटे गुणस्थानतक केवल एक शुभोपयोग और अप्रमत्तसयत सातवें गुणस्थानसे एक शुद्धोपयोग होता है ।

—प्रवचनसार गाथा ६ टीका श्री जयसेन आचार्य ।

श्री ब्रह्मदेव सूरिने बृहद्ब्रव्यसंग्रह गाथा ३४ की टीकामें लिखा है कि शुद्धोपयोगका साधक शुभोपयोग है जो चौथेसे छटे गुणस्थान तक होता है । अतः शुभोपयोग मात्र बन्धका ही कारण नहीं हो सकता ।

असयतसम्यग्दृष्टि-श्रावक-प्रमत्तसयतेषु पारम्पर्येण शुद्धोपयोगसाधक उपर्युपरि तारतम्येन शुभोपयोगो वर्तते ।

अर्थ—असयतसम्यग्दृष्टि, श्रावक और प्रमत्तसयत (चौथे, पाँचवें एवं छटे गुणस्थान) में उत्तरोत्तर तारतम्य लिये शुभोपयोग होता है जो शुद्धोपयोगका साधक है ।

किन्तु दूसरी दृष्टिसे ४ वें से १२ वें गुणस्थान तक शुभोपयोग और १३ वेंसे शुद्धोपयोग होता है ।

बापके द्वारा माचार्योंके इन वाक्योंके अन्तर्गत अनुराई कटकर सम्पत्तिके सुशोपयोगी संस्कार कराने कहा गया है किन्तु यों कुछकुछ भयवान्ने तो सम्यहार निर्देश अधिकारमें सम्पत्तिके भोगको भी निर्वाहका कारण कहा है। अन्तिम और सुशोपयोगके सम्बन्धमें विरोधके विवे प्रश्न १ व ४ व ११ पर हमारे वक्तव्य देखने चाहिये।

बापने कहा है—‘सुशोपयोगके होनेपर कर्मव्यवस्था स्थिति और अनुमानमें वृद्धि हो जाती है और सुशोपयोगके होनेपर उसकी स्थिति अनुमानमें हानि हो जाती है। इन वाक्योंके देखनेसे तो ऐसा प्रतीय होता है कि इन वाक्योंको लिखते समय केवलकदा अन्तर्गत औरतें माचार्य तथा यों मेमिन्स सिद्धान्तकर्मियोंके मायकायकी ओर नहीं रहा इसलिये उन मायकायको वहाँपर प्रवृत्त किया जाता है जिससे ज्ञात होता कि सुशोपयोग वर्णार्थ विपुल परिचायोसे हीन ज्ञानके अतिरिक्त शेष प्रत्यक्ष कर्मव्यवस्थाके स्थितिमें वृद्धि नहीं होती किन्तु हानि होती है और अप्रत्यक्ष प्रकृतियोंके अनुमान वनमें हानि होती है स्थिति तथा प्रत्यक्ष प्रकृतियोंके अनुमानमें वृद्धि होती है। जहाँ कथायोग्य नहीं होता वर्णार्थ व्याख्यानं मुक्तस्थानमें सुशोपयोग होता है वहाँ तो सुशोपयोगके वन नहीं होता। यदि वनव्यवस्था की या वनप्रयोगोंके आदि हीन मुक्तस्थानोंमें भी सुशोपयोग माना जावे तो सुशोपयोगसे प्रत्यक्ष प्रकृतियोंके अनुमान वनमें वृद्धि होती है, हानि नहीं होती। इस सम्बन्धमें निम्नलिखित प्रमाण देखनेकी कृपा करें—

सम्पत्तिरीजमुक्तकर्मको हु उत्कृष्टसर्विक्रियेय ।

विचारीदेव चरुको आद्यपतिकर्मिकप्रार्थनं तु ॥१११॥—यो क

अर्थ—हीन ज्ञानको छोड़कर अन्य उन प्रकृतियोंका उत्कृष्ट स्थितिवन उत्कृष्ट संकेत परिचायोसे होता है और वनव्यवस्था स्थितिवन विपरीत परिचायोसे वर्णार्थ विपुल परिचायो (सुशोपयोग) से होता है। हीन ज्ञानका उत्कृष्ट स्थितिवन विपुल परिचायोसे होता है तथा वनव्यवस्था स्थितिवन संकेत परिचायोसे होता है।

वाक्यार्थ तु प्रत्यक्ष विचारीदेवमुक्तकर्मको विचार्यो

वाक्यार्थि अप्रत्यक्ष विचार्यो मित्तुक्तकर्मिकिकिर्तुस्त ॥११२॥—यो क

अर्थ—४२ प्रत्यक्ष प्रकृतियोंका उत्कृष्ट अनुमानवन उत्कृष्ट विपुल परिचायमाने की ओर होता है और ८२ अप्रत्यक्ष प्रकृतियोंका उत्कृष्ट अनुमानवर्ण विपुलविपुल उत्कृष्ट संकेत परिचायोसे की ओर होता है।

वनक पु ६ में भी कहा है कि उत्कृष्ट विपुलिके द्वारा वनव्यवस्था स्थिति वैधवी है, और विपुलिके वृद्धिसे स्थितियोंकी हानि होती है।

उत्कृष्टविचारीदेव का द्विती कर्मवि या अन्तिमवा हादि, प्रत्यक्ष विचारी प्रत्यक्षमानावाचापो। संकेतप्रवर्तकीसे सम्पत्तिके द्विती वर्यी होमि विचारीदेवकीसे वादि वन हागी होमि।—हु १४

अर्थ—उत्कृष्ट विपुलिके द्वारा जो स्थिति वैधवी है वह वनव्यवस्था है। क्योंकि अर्थ स्थितियोंसे प्रत्यक्ष वाक्य माना है। संकेतकी वृद्धिसे वन प्रकृतियोंकी स्थितियोंकी वृद्धि होती है और विपुल (सुशोपयोग)की वृद्धिसे वन स्थितियोंकी हानि होती है।

बापने जो सम्यहार वाक्य १७२ प्रवृत्त करते हुए यह कहा है—‘मित्रव्यवस्थाके द्वारा व्ययप्रारम्भ निमित्त जानो। इसका यह अर्थप्राम है कि वीतराज विविधता समाधि स्थित की ओरके विवे व्ययप्रारम्भ का विवेक है, किन्तु प्राथमिक विषयके विवे यह प्रयोजनवान् है। जो व्ययप्रारम्भ वाक्यार्थ इसकी दीर्घमें लिखते हैं—

यद्यपि प्राप्तिदायक तथा प्रारम्भिकस्थायी निश्चयसाधकत्वाद् व्यवहारनय प्रयोजनयोग्यानि विमुक्तानन्दनानि च सुखमणि स्थितानि निष्प्रयोजन इति भावार्थः ।

इतना धारण मत है कि प्रारम्भिक विषयों में प्रथम परिवर्तन अवस्थामें निश्चयनयन साधक होनेसे व्यवहारनय प्रयोजनयोग्य है, किन्तु ये विमुक्तानन्दनानि आत्मा में स्थित हैं व किन्हीं निष्प्रयोजन हैं ।

इसो मनुका श्री अन्तर्गत २ सूक्ति ५ वास्तिनायक अन्तर्गत लिना है—

व्यवहारनयेन निष्प्रयोजनसाधनभावनफलम्व्यानादिभद्रागमिणुद्भयः सुखेनैवावतरन्ति तीर्थं प्राप्तिना ।

अर्थ—श्री जीव अनादि कालसे भेदभावकर प्राप्तितुष्टि है ये व्यवहारनयका अवलम्बन लेकर निष्प्रयोजन-साधन-भावन-भावन-अमोक्षा करत हैं, ऐसे साधन-साधन सुखान तीर्थमें प्रवेश करते हैं ।

आगत्य आगत्य मत है कि जो जीव अन्तर्गत है कि यदि विवक्षित नय अपन प्रतिपक्षो नयके सापेक्ष है तो सुख प्रथम मध्यम है कि श्री सम्प्रदायिके गीते है । मिथ्यादृष्टि के लक्ष्य नय पर निरपेक्ष होनेसे कुनय जयवा मिथ्या गीते है ।

इसो वाचको श्री देवोऽजायमानं वा नयनरूपप्रदं मत है—

अनुपमारा नियमा मिथ्यादृष्टिर्ज्ञान निष्ठस्त्वं तु ।

सम्मे सम्मो भणिभो वेदि दुःखो प सुखो वा ॥६८॥

अर्थ—भेदोपचार (व्यवहारनय) मिथ्यादृष्टि के नियमसे मिथ्यारूप ही होता है और सम्प्रदायिके सम्प्रदायनयन महा मया है । मिथ्या व्यवहारनयमें वयन होता है और सम्प्रदायिके व्यवहारनयसे मोक्ष होता है ।

समयवार वयन अधिकारमें यह कहा गया है कि अव्ययज्ञानके द्वारा वयन होता है । गाथा २७१ की टीकामें कहा गया है 'स्वयन् विवेकस रहित (मिथ्या) बुद्धि व्यवसाय-मति विज्ञान, चित्त-भाव परिणाम-को अव्ययसाग करते हैं । गाथा २७२ में निश्चयनयके द्वारा अव्ययज्ञानरूप मिथ्या व्यवहारनयका प्रतिषेध किया गया है । जेगा कि टीकाके 'पराश्रितनयव्यवहारनयस्यैकान्तोनामुच्यमानेनाभ्यन्तरीयमाणात्वात् ।' (पराश्रित व्यवहारनयके तो एकान्तमें कमसे नहीं छूटनेवाले अभ्यन्तरीय आश्रयमानपना है) इन शब्दोंसे स्पष्ट है । गाथा २७३ के 'अभ्यन्तरीयमाणा मिच्छद्विद्वि' गाथा २७४ के 'अभ्यन्तरीय' और गाथा २७५ की टीकाके 'अभ्यन्तरीय' से स्पष्ट है कि गाथा २७१ आदिमें मिथ्यादृष्टिका की बुद्धि-वस्तु शील-ज्ञान व श्रद्धान आदिको अपेक्षा कथन है और उन्हींका प्रतिषेध है, क्योंकि सम्प्रदायिका ज्ञान, श्रद्धान, वस्तु, शील आदिरूप चारित्र्य तो मोक्षका कारण है उनका प्रतिषेध नहीं हो सकता ।

यदि २७२ गाथामें सम्प्रदायव्यवहारनयका प्रतिषेध मान लिया जावे तो पूर्वापर विरोधका प्रसंग आ जायगा, क्योंकि समयसार गाथा १२ में तथा उसकी टीकामें पूर्ण ज्ञान-चारित्र्य होने तक अर्थात् साधक अवस्थामें सम्प्रदायव्यवहारनयको प्रयोजनवान् बतलाया गया है ।

श्री समयसार गाथा १२ तथा उसकी टीकामें भी प्रगट किया गया है कि जो पूर्ण दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यवान् हो गये उन्हें मुक्त (निश्चय) नय प्रयोजनवान् है और जब तक दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य पूर्ण नहीं होते हैं तब तक व्यवहारनय प्रयोजनवान् है । दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यकी पूर्णता १३ वें गुणस्थानमें होती है, अतः १२ वें गुणस्थान तक व्यवहारनय प्रयोजनवान् है ।

सुखो सुखाइसो जावज्यो परममावहरितीहि ।

बचहारसिया पुन लेहु अपरम द्विदा भावे ॥१२॥

—श्री समवर्धन

अर्थ—जो दुःखमय एक पहुँच कर अछाइसु हुने तथा पूज ज्ञान चारित्रवान् हो गये है उन्हें तो बुद्धम उपवेश करनेवाछा सुखमय जावजे बोध्य है और जो जीव अपरम भावमें स्थित है अर्थात् अछा तथा ज्ञान-चारित्रके पूर्ण प्राप्तको नहीं पहुँच सके हैं—आपक अवस्थामें हो स्थित हैं वे पुन्य व्यवहारछाउ उपवेश करने बोध्य है ।

जो अनुवचन्यार्थ इसकी टीकामें लिखते हैं कि व्यवहारमय आइएँ मुचत्मान एक प्रयोजनवान् है । टीका यह है—

ये तु प्रथमद्वितीयस्थानेकराअपरम्परामुपपन्नमानकाउत्तरत्वाजीवमपरमं भावमनुभवति तेषां परव-पाक्षोपीयजावकार्यस्वरस्यागीपरमभावाभुप्रचनधूम्यात्वाहमुद्धृज्याहैषितुकोपवर्धियप्रतिविधिक्रियाप-नेकमात्रो व्यवहारत्वो विचित्रजनमाकिमस्तथापीरत्वापरिज्ञावमानस्तथा प्रयोजनवाद् दीप्तीवक-चौरित्यमेव व्यवस्थितवान् । उक्त च—

यद् विषयमर्थ एवमुद्ध ता मा व्यवहारमिच्छद् मुचद् ।

एकेन विना किरद्दु त्रियं जप्येन उक्तं तत्त्वम् ॥

अर्थ—जो पुन्य प्रथम द्वितीयादि अनेक पाक्षके परम्परासे पच्यमान अपुन स्वार्थके समान जो आत्मपक्षेअनुत्कृष्ट-व्यममभावका अनुभव करते हैं उन्हें अनित्य तावसे उपर हुए मुद्ध होवैके समान उत्कृष्ट पक्ष-का अनुभव नहीं होता इसलिये वसद्ध अर्थको कहवैवाकी विषय विषय एक-एक भावस्वरूप अनेक भाव विद्यते वाकी व्यवहारमय उक्त काक प्रयोजनवान् है क्योंकि विविध अनेक वर्तमानके समान भावनेमें आद्य है । दीप और दीपलकको ऐसी हो व्यवस्था है । कहा भी है—यदि तुम जिन मशरी प्रवर्तना करना चाहते हो तो व्यवहारमय और निश्चयनक दोनों मर्कोंको मत् छोड़ी क्योंकि व्यवहारमयके विना तो दीर्घ (व्यवहारमय) का भाव हो नाना और निश्चयनकके विना उत्पन्न भाव हो नाना ।

भावार्थ—जहाँ एक पक्षार्थ ज्ञान अज्ञानकी प्राप्तिपक्ष अन्वयवर्धनकी प्राप्ति नहीं हो वहाँ एक ही क्षितिये पक्षार्थ उपवेश निकला हो ऐसे क्षितिवचनको सुचना चारण करना तथा क्षितिवचनको कहवैवाके ही क्षितिवचनकी वक्ति विविधिमर्के वर्धन इत्यादि व्यवहार मार्गमें प्रयुक्त होगा प्रयोजनवान् है । और किन्हीं अज्ञान-ज्ञान तो हुआ है किन्तु छात्रात् प्राप्ति नहीं हुई उन्हें पूर्णकर्मित कार्य परत्नका आत्मजन कोकुरेक्य अनुवचन-माहावतका ध्वज समिति बुद्धि और पंच परमेष्ठिका व्याकरण प्रवर्तन तथा उक्तो अकार प्रवर्तन करनेवाछोकी संपत्ति एवं विरोध वाचकके विने आत्मोका अन्त्याह इत्यादि व्यवहारमानने स्वर्ण प्रवर्तन करना और बुद्धको प्रवर्तन करना ऐसे व्यवहारमयके उपवेश प्रयोजनवान् है । व्यवहारमयको कथिये बहत्तयार्थ कहा गया है, किन्तु यदि कोई पक्ष अर्थवा अक्षरार्थ जानकर कोउ वे तो वह सुयोग्योव क्य व्यवहारको ही कोह देना और उसे सुयोग्योवकी वाचात् प्राप्ति तो नहीं हुई है इसलिये बहत्ता अनुयोग्योवर्न ही बाकर, प्रप्य होकर चाई नैती स्वेच्छक्य प्रवृत्ति करेवा ठा वह नरनादि वधि तथा परम्परासे नियमको प्राप्त होकर ईश्वरमें ही प्रयत्न करेवा । इसलिये बुद्धमय विषय को छात्रात् मुद्ध

आत्मा है उसकी प्राप्ति जतन न हो तबतक व्यवहार भी प्रयोजनवान् है—ऐसा म्याद्वाद मतमें श्री गुरुओंका उपदेश है ।

‘व्यवहारनयका विषय व्यवहारनयकी अपेक्षा सत्य है ।’ इस बातकी श्री अमृतचन्द्राचार्य समयसार गाथा १४ की टीकामें भी कहते हैं—

आत्मनोऽनादिवदस्य वदस्त्वृष्टत्वपर्यायेणानुभूयमानताया वदस्त्वृष्टत्व भूतार्थम् ।

अर्थ—अनादिकालसे वषे हुए आत्माका पुद्गल कर्मोंसे बँधने स्पष्टित होने अवस्थासे (व्यवहारनयसे) अनुभव करनेपर वद-स्पष्टता भूताथ है ।

श्री पं० फूलचन्दने भी अपने लेखमें जो प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थमें पृ० ३४५ से ३५५ तक प्रकाशित हुआ है उसमें भी व्यवहारनयकी सत्य सिद्ध किया है । वे वाक्य निम्न प्रकार है—

यदि निश्चय सत्याधिष्ठित है तो वह अपनी अपेक्षासे ही है । यदि व्यवहारकी अपेक्षासे ही (मा) उसे वैसा मान लिया जाय तो बन्ध-मोक्षकी चर्चा करना ही छोड़ देना चाहिये । कविवर पं० बनारसीदासजीने ऐसा किया था, पर अन्तमें उन्हें एकान्त निश्चयका त्याग करके व्यवहारकी शरणमें आना पड़ा । आचार्य कुन्दकुन्दने जो व्यवहारकी अमूर्तार्थ कहा है वह व्यवहारकी अपेक्षा नहीं, किन्तु निश्चयका अपेक्षासे कहा है । व्यवहार अपने अर्थमें उतना ही सत्य है, जितना कि निश्चय ।

आपने लिखा है कि ‘निरपेक्षा नया मिथ्या यह वचन वस्तुसिद्धिके प्रसंगमें आया है और प्रकृतमें मोक्ष-मार्गकी प्रसिद्धि की जा रही है । अतएव प्रकृतमें उसका उपयोग करना इष्ट नहीं है ।’ किन्तु आपका ऐसा लिखना आगमानुकूल नहीं है । प्रथम तो वस्तुसिद्धिसे ही मोक्ष-मार्गकी प्रसिद्धि है, वस्तुसिद्धि और मोक्ष-मार्गकी प्रसिद्धि दो नहीं हैं । दूसरे मोक्ष-मार्गकी प्रसिद्धि भी द्वयनयाधीन ही है, क्योंकि निश्चय-व्यवहार मोक्षमार्ग साध्य-साधकरूप है । इन दोनोंमें से किसी एकके अभावमें मोक्षकी सिद्धि (प्राप्ति) नहीं हो सकती । इसी बातकी श्री जयसेन आचार्य भी पचास्तिकाय ग्रन्थका तात्पर्य बताते हुए टीकाके अन्तमें लिखते हैं—

अथैव पूर्वोक्तप्रकारेणास्य प्राभृतस्य शास्त्रस्य वीतरागत्वमेव तात्पर्यं ज्ञातव्यं । तच्च वीतरागत्व निश्चयव्यवहारनयान्या साध्यसाधकरूपेण परस्परसापेक्षान्यामव भवति मुक्तिसिद्धये न च पुनर्निरपेक्षान्यामिति चार्तिकं । तथा—ये केचन विशुद्धज्ञानदर्शनस्वभावशुद्धात्मतत्त्वसम्यक्ज्ञानज्ञानानुष्ठानरूपनिश्चय-मोक्षमार्गनिरपेक्ष केवलशुभानुष्ठानरूप व्यवहारनयमेव मोक्षमार्गं मन्यन्ते तेन तु सुरलोकादिक्लेशपरम्परया ससारे परिभ्रमन्तीति । यदि पुन शुद्धात्मानुभूतिलक्षण निश्चयमोक्षमार्गं मन्यन्ते निश्चयमोक्षमार्गानुष्ठानशक्त्य-भावाच्चिश्चयसाधक शुभानुष्ठान च कुर्वन्ति तर्हि सरागसम्यग्दृष्टयो भवन्ति परम्परया मोक्ष लभन्ते इति व्यवहारकान्तनिराकरणमुख्यत्वेन वाक्यद्वयं गतं । येषां केवलनिश्चयनयावलम्बित सतोऽपि रागादि-विकल्परहित परमसमाधिरूप शुद्धात्मानमलभमाना अपि तपोधनाचरणयोग्य षडावश्याधनुष्ठान श्रावक-चरणयोग्य दानपूजाद्यनुष्ठान च दूषयते तेषुभयभ्रष्टा सतो निश्चयव्यवहारानुष्ठानयोग्यावस्थान्तरमजानन्त पापमेव वदन्ति । यदि पुन शुद्धात्मानुष्ठानरूप मोक्षमार्गं तत्साधक व्यवहारमोक्षमार्गं मन्यन्ते तर्हि चारित्रमोहोदयात् शक्त्यभावेन शुभाशुभानुष्ठानरहिता अपि यद्यपि शुद्धात्मभावनासापेक्षशुभानुष्ठानरत-पुरुषसदृशा न भवन्ति तथापि सरागसम्यक्त्वादिव्यवहारसम्यग्दृष्टयो भवन्ति परम्परया मोक्षं च लभते

इति निश्चयेकान्तविराजन्मुक्तायेन वास्तव्यं गतं । ततः स्थितमेतद्विराजन्महत्तरापरस्परसाधकमात्रे
रागादिबिभक्ष्यरहितपरमप्रमापिबन्धेनैव मोक्षं कर्मेति ॥११॥

अथ—अब पूर्वोक्त प्रकार इत व्यवस्था तात्पर्य भीतरावस्था ही जानना चाहिये । वह भीतरावस्था निश्चय व व्यवहारनय द्वारा शास्त्र-शास्त्रकल्पसे परस्पर लायेछाते ही मुक्ति कर्मको सिद्ध होती है किन्तु दोनों मर्मोंको परस्पर निरपेक्षतासे मुक्तिकी सिद्धि नहीं होती । जो कोई विमुक्त ज्ञानस्वाभावमयी मुक्तव्यवस्था का भ्रम-ज्ञानानुष्ठानक्य निश्चयमोक्षमार्गकी अपेक्षासे रहित वाच मूल आधाररूप व्यवहारनयकी ही मोक्षमाय मानता है वह स्वयं आदिके संक्षेप भीनकर परम्परासे संसारमें प्रपन्न करता है । यदि वही मोक्ष पुन मुक्तानामुक्तिमयी निश्चयमोक्षमार्गको मानता है, निश्चय मोक्षमार्गक्य अनुष्ठान करनेकी प्रतिज्ञा हीनेसे निश्चयक्य वाचकक्य धृम अनुष्ठानको करता है तो वह संप्रत्यक्षमुष्टि होता हुआ परम्परा मोक्षको प्राप्त करता है । इस प्रकार गुरुद्वारा एकान्तके निराकरणको मुख्यतासे ही वास्तव ही कहे गये ।

निश्चय एकान्तका कथन—

जो केवल निश्चयके अवलम्बी है वही यथावि विरस्यरहित परम तत्त्वविराजन् मुक्तमात्रको प्राप्त न करनपर भी उपपन्नरूपके योग्य वशावश्यक धारि अनुष्ठान कथना आत्मवाचनके योग्य शक्त-नृगदि अनुष्ठानको हेतुक्य (व्यवस्था) मानकर उनसे प्रपन्न होता हुआ अवशिष्ट लक्ष्य वाचनको न करता हुआ निश्चय-व्यवहारक्य अनुष्ठानके योग्य बनेकान्त क्य अवस्थाको नहीं जाननेसे पावकी ही वाचता है । यदि पुन वह योग्य मुक्तानामनुष्ठानक्य निश्चय मोक्षमार्गका वाचक व्यवहार मोक्षमार्गको मानता है फिर भी चरित्रनेत्रके बचपके वक्ष्य धारिके अभावसे मुनामुन अनुष्ठान नहीं करता है । यद्यपि मुक्तानामावस्थासे लायेछ मूल अनुष्ठानमें रह ऐसे पुनके संप्रत्यक्ष नहीं होता यथावि संप्रत्यक्षमुष्टि धारि रहित व्यवहार सत्यमुष्टि होता है और परम्परा मोक्षको प्राप्त कर केता है । इस प्रकार निश्चय एकान्तके निराकरणकी मुख्यतासे ही वास्तव कहे गये ।

इससे यह निश्चित होता है कि निश्चय और व्यवहार नयोंमें परस्पर शास्त्र-शास्त्रकमात्रके द्वारा लायेछता रहते हुए यथावि विरस्यरहित परम तत्त्वविराजन् के ही मोक्षकी प्राप्ति होती है ।

जो अनुष्ठानप्रसूति यी रचनास्थितकाल यावा १७२ के टीकामें कहते हैं कि केवल निश्चयक्यसे भी मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती और केवल व्यवहारनयसे भी मोक्षका प्राप्ति नहीं होती । इस प्रकार निश्चयवाचकी और व्यवहारवाचकीय कथन किया गया है । निश्चय और व्यवहारके अनिवार्यता ही मोक्षकी प्राप्ति होती है । पुरिमी इत बातको हम वास्तवों द्वारा कहते हैं जो व्यास केने योग्य है—

अविर्भीतरात्मक व्यवहारनिश्चयपादितैवैवाधुन्यमार्गं भवति समीहितप्रिज्ञाने न पुनरन्यथा ।

अथ—व्यवहार और निश्चयक्य अनिवार्यपूर्वक अनुष्ठान करते हुए जो यह भीतरावस्था प्राप्त होती है वहीसे मोक्षकी सिद्धि होती है अन्य प्रकारसे मोक्षकी सिद्धि नहीं ।

‘पञ्चममुष्टि तो पूरा वाचिकावस्था बनाए रखना या रहा है’ इस वास्तवके किन्तुनेसे यदि मानक यह अनिश्चय रहा हो कि व्यवहारनय अनुष्ठान है, इसकिने पञ्चमका ज्ञान अज्ञान विरलक है, माय इत्यज्ञान अविर् एकान्त निश्चयनयसे मोक्षकी प्राप्ति हो जानकी जो ऐसा अनिश्चय उचित नहीं है । अन्य (स्वभाव)

दृष्टिमें अर्थात् स्वभावग्राही निश्चयनयमें तो न बंध है और मोक्ष न है। पर्यायकी अपेक्षा ही बंध या अशुद्धता है। उस बन्ध या अशुद्धताका क्षय करके पर्यायकी अपेक्षा ही मोक्ष या शुद्धता प्राप्त करनी है।

श्री पचास्ति कायके आधारसे ऊपर यह सिद्ध किया जा चुका है कि निश्चय और व्यवहार दोनोंके अविरोधरूप आश्रयसे मोक्षकी प्राप्ति है। जो एकान्तसे निश्चयनयका अवलम्बन लेते हैं वे मोक्षको तो प्राप्त करते ही नहीं, किन्तु उल्टा पापबन्ध ही करते हैं।

इस प्रश्नका आशय अनेकान्तपर दृष्टि लानेका था, क्योंकि प्रायः यह देखा जाता है कि अतिदुर्लभ मनुष्य भव पाकर भी जो ब्रह्म किमी न किसी एकान्त मिथ्या मान्यताके चक्करमें फँस जाता है। कोई तो एकान्त काललब्धि की श्रद्धा करके यह विचार कर, कि जब मेरी काललब्धि आयेगी उस समय मेरा कल्याण हो जावेगा और मेरी बुद्धि भी उसी समय कल्याणकी ओर लगेगी और काललब्धि बिना कल्याण हो नहीं सकता, कल्याणमार्गमें पुरुषार्थ-होन हो जाता है। कोई भक्तिव्यता या होनहारके एकान्त पक्षको ग्रहणकर सोचता है कि जब मेरे कल्याणकी भक्तिव्यता होगी उसी समय मेरा कल्याण होगा उसके पूर्व या पश्चात् नहीं हो सकता, ऐसा सोचकर कल्याणमार्गसे वंचित रह जाता है। अन्य कोई सोचता है कि मेरा कल्याण तो नियति अपर नाम क्रमबद्ध पर्यायके अधीन है, मैं कल्याण करनेमें स्वाधीन नहीं हूँ। इतना ही नहीं वह विचारता है कि जो कुछ भी अन्याय, अत्याचार, व्यभिचार हो रहा है वह सर्व नियतिके अधीन हो रहा है, जिसमें कोई हेरफेर नहीं कर सकता। यदि मैं अन्यायादिरूप होता भी हूँ या व्रतोंमें दोष आदि लगते हैं, वे सब नियतिके अधीन हैं, मैं तो सर्वथा निर्दोष हूँ। कोई समय व चारित्र्यको मात्र बन्धका कारण जानकर उनसे पराङ्मुख रहता है और स्वच्छन्द प्रवृत्ति करता है। ऐसे जीवोंकी दृष्टि अनेकान्तपर लानेके लिये यह प्रश्न था। अनेकान्तका ही उपदेश सर्वज्ञने दिया है। 'अनेकान्त' जैनधर्मकी विशेष देन है और अनेकान्त दृष्टि मोक्षमार्ग है। इति।

नोट—इस विषयमें प्रश्न १, ४, ५, ६ और १७ पर दृष्टि डालिये तथा इनके प्रत्येक दौरका विषय देखिये।

मंगल भगवान् वीरो मंगल गौतमो गणी ।
मंगल कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मंगलम् ॥

शंका १६

मूल प्रश्न १६—निश्चयनय और व्यवहारनयका स्वरूप क्या है ? व्यवहारनयका विषय असत्य है क्या ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप ?

प्रतिशंका ३ का समाधान

१ प्रथम द्वितीय दौरका उपसंहार

प्रथम उत्तरमें हमने निश्चयनय और अवान्तर भेदोंक साथ व्यवहारनयके स्वरूप और विषयपर स्पष्ट प्रकाश डालनेके बाद निर्विकल्प निश्चयनय और उसके विषयका निर्देश कर दिया था। इन नयोंके

विषयमें कुछ किञ्चनेके किए सेम नहीं रखने दिया था । इन लोगोंका इस पत्रलिखे विवेचन किया गया था किछे निश्चयनत मुताबिक नमो है और व्यवहारगत अनुष्ठान नमो नही नये है इसका स्पष्ट ज्ञान हो जाय । विषय पहल होते हुए भी इसे सरक करनेका प्रयत्न किया गया था ।

अपने दूसरे शीरमे अपर पक्षमें हमारे प्रथम उत्तरको पढ़कर उसे अपने प्रत्यक्ष उत्तर नही पठा है इसका हमें आश्चर्य है । यह हमसे क्या कहकला चाहता था यह जयके द्वितीय शीरमे वर्णित किने से निकपनसे स्पष्ट हो जाता है । इसके प्रारम्भमें उस पक्षमें शर-शरकी कुछ बाणोका संकेतकर अत्यन्त व्यवहारगतकी विषयमूल व्यवहार क्रियाओंपर प्रकाश डाला है और इन क्रियाओंके आधारपर निश्चयनत मुद्दामाकी प्राप्ति अथवा मोक्षकी प्राप्ति बतलाई है ।

उक्तस्वरूप हमें अपने दूसरे शीरमे उत्तर किञ्चित् समय अपनी बुद्धिको प्रस्तुत प्रतिपक्षमें वर्णित विषयका माग्यमाधुसार स्पष्टीकरण करनेकी दिशामें ही विशेषरूपसे केन्द्रित रहना पडा । इतने पर हम विषयका स्पष्टीकरण किया गया है जिनका निर्देश अपर पक्षमें अपनी प्रस्तुत प्रतिपक्षमें किया है ।

२. दो प्रश्न और उनका समाधान

उत्तरका प्रतिपक्ष १ के आधारसे विचार करना है । इसके प्रारम्भमें अपर पक्षमें मूल प्रश्नको धार भावोंमें निमग्न करनेके बाद अपनी पुरानी चिकाचको पुनः द्वापरा है । साध ही हमने शिव ह्मके प्रमाण दिये हैं जिनमें एक पुस्तकके कथनको आर्य विपक्ष वतकाकर किया है कि 'ऐसी पुस्तकके भावोंमें किञ्चकर व्यर्थ कथन नका दिया गया है । यदि ऐसा न किया जाता तो मुन्दर होता । अपर पक्ष कि पुस्तकको आर्य विपक्ष समझता है और क्यों समझता है इसका उत्तरकी ओरसे कोई बूझावा नहीं किया गया । इससे भावून पड़ता है कि वक्षकी ओरसे यह टीका जालेन नका ही भी पर्य है । जित पुस्तकका स्वाभ्यामकर हुआ ही नही जाया नर-नारी अपना कथान करते हो उसे जालेनन अकारण आर्यविपक्ष भीषित करना अनर्थकर बटता ही मानी जायकी ।

आये अनेकप्रकारका स्वल्प किञ्चनेके बाद अपर पक्षमें किया है—'एक वस्तुमें विवक्षानेवसे दो प्रतिपक्ष नम पाने जाते हैं, कत जग दोनों वर्णोंमेंसे प्रत्येक वर्णकी विवक्षाको ग्रहण करनेवाला पुनः-पुनः एक एक नय है ।

यह अपर पक्षके वक्तव्यका कुछ अर्थ है । इस परसे विचारणीय दो प्रश्न उत्पन्न होते हैं—

१ एक वस्तुमें विवक्षानेवसे दो प्रतिपक्ष वर्ण पाने जाते हैं, क्या ऐसा वस्तुका स्वल्प है ?

२, क्या प्रत्येक वर्णकी विवक्षाको ग्रहण करना यह नय है ?

जाने इनका ज्ञानसे गयाधान किया जाता है—

१ किसी भी वस्तुमें कोई भी वर्ण विवक्षा येद्वि नहीं रहा करता क्योंकि प्रत्येक वर्ण वस्तुका स्वल्प होता है और जो वर्ण जित वस्तुका स्वल्प होता है वह स्वतन्त्रित होता है । प्रतीयनवध विवक्षामें एक वर्णको मुख्यकर और दूसरे वर्णको बोधकर व्यवहारकी प्रविष्टिके लिए वस्तुकी लिपि करना अन्य बात है । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए वर्णविधि अ. २ पृ. ३९ में किया है—

अथकालात्मकस्य वस्तुस्य प्रतीयनवधायनकस्यविद्वत्प्रत्यक्ष विवक्षया प्राप्तिं प्राप्तात्मवर्णिसुवर्णोक्त-
मिति यावत् । तद्विपरीतमवर्णितम् । प्रतीयनवधायनकस्यविद्वत्प्रत्यक्ष विवक्षया अथर्वानुपसर्गनीभूतमवर्णिसुव-
स्तुस्य

च्यते । अर्पित चानर्पित चार्पितानर्पिते । ताभ्या सिद्धेरर्पितानर्पितसिद्धे, नास्ति विरोधः । तद्यथा—एकस्य देवदत्तस्य पिता पुत्रो भ्राता भागिनेय इत्येवमादयः सम्प्रत्या जनकत्वजन्यत्वादिनिमित्ता न विरुध्यन्ते, अर्पणाभेदात् । पुत्रापेक्षया पिता, पित्रपेक्षया पुत्र इत्येवमादि । तथा द्रव्यमपि सामान्यार्पणया नित्यम्, विशेषार्पणयाऽनित्यमिति नास्ति विरोधः । ते च सामान्य-विशेषौ कथञ्चित् भेदाभेदाभ्या व्यवहार-हेतु भवतः ।

प्रयोजनवश अनेकान्तात्मक वस्तुके जिस किसी धर्मकी विवक्षा द्वारा प्राप्त हुई प्रधानताका नाम अर्पित है । अर्पित अर्पित् उपनोत यह इसका तात्पर्य है । उससे विपरीत अनर्पित है । प्रयोजन न होनेसे सत्को भी अविवक्षा होती है । उपसर्जनोभूतका नाम ही अनर्पित है । इन दोनोंका अर्पित च अनर्पित च अर्पितानर्पिते ऐसा द्वन्द्व समान है । उनसे होनेवाली सिद्धि ही अर्पितानर्पितसिद्धि है, इसलिए कोई विरोध नहीं है । यथा—एक देवदत्तके जनकत्व तथा जन्यत्व आदि निमित्तक पिता, पुत्र, भ्राता और भागिनेय इत्यादि सम्बन्ध अर्पणाभेदसे विरोधको प्राप्त नहीं होते । पुत्रकी अपेक्षा पिता है, पिताकी अपेक्षा पुत्र है—इसी प्रकार और भी । उसी प्रकार द्रव्य भी सामान्यको अर्पणाकी अपेक्षा नित्य है और विशेषकी अर्पणा की अपेक्षा अनित्य है । इसलिए कोई विरोध नहीं है । वे सामान्य और विशेष कथञ्चित् भेद और अभेदके द्वारा व्यवहारके हेतु होते हैं ।

इस विषयमें तत्त्वार्थवातिक और तत्त्वार्थश्लोकवातिकका भी यही आशय है । आप्तमीमासा कारिका ७५ पर दृष्टिपात करनेपर उसका भी यही आशय प्रतीत होता है । इस तथ्यको स्पष्टरूपसे समझनेके लिए अष्टमहस्तीका यह कथन ध्यानमें लेने योग्य है—

न हि कर्तृस्वरूप कर्मापेक्ष कर्मस्वरूप वा कर्त्रपेक्षम्, उभयासत्त्वप्रसगात् । नापि कर्तृत्वव्यवहार कर्मत्वव्यवहारो वा परस्परानपेक्ष, कर्तृत्वस्य कर्मनिश्चयावसेयत्वात्, कर्मत्वस्यापि कर्तृप्रतिपत्तिसमधिगम्यमानत्वात् ।

कर्ताका स्वरूप कर्मसापेक्ष नहीं है तथा कर्मका स्वरूप कर्तृसापेक्ष नहीं है, क्योंकि इस प्रकार दोनोंके असत्त्वका प्रसङ्ग प्राप्त होता है । किन्तु कर्तृत्वव्यवहार और कर्मत्व व्यवहार परस्पर निरपेक्ष भी नहीं है, क्योंकि कर्तृत्वका ज्ञान कर्मके निश्चयपूर्वक होता है । उसी प्रकार कर्मत्वका भी ज्ञान कर्ताके निश्चयपूर्वक होता है ।

इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि जिस द्रव्यमें सत्-असत् आदि जितने धर्म हैं उनका स्वरूप स्वतः सिद्ध है । उनका व्यवहार परस्परकी अपेक्षासे होता है इतना अवश्य है और इस प्रकार परस्पर सापेक्षभावसे सिद्ध करनेवाला जो नय है वही व्यवहारनय है । अतएव अपर पक्षका यह लिखना आगम, अनुभव और तर्कके विरुद्ध है कि 'एक वस्तुमें विवक्षाभेदसे दो प्रतिपक्ष धर्म पाये जाते हैं ।' किन्तु उसके स्थानमें यही निर्णय करना चाहिये कि प्रत्येक वस्तुमें जितने भी धर्म पाये जाते हैं उनका स्वरूप स्वतः सिद्ध होता है ।

२ दूसरा प्रश्न है कि 'क्या प्रत्येक धर्मकी विवक्षाकी ग्रहण करनेवाला नय है ।' समाधान यह है कि किसी विवक्षाको ग्रहण करनेवाला नय नहीं कहलाता, किन्तु नाना धर्मयुक्त वस्तुमें प्रयोजन वश एक धर्मद्वारा वस्तुको जाननेवाला श्रुतविकल्प नय कहलाता है । अपर पक्षने स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी जो २६४ वीं गाथा उद्धृत की है उससे भी यही सिद्ध होता है । उक्त गाथाका तात्पर्य लिखते हुए अपर पक्षने स्वयं इन शब्दोंको लिखकर हमारे उक्त अभिप्रायको स्वीकार किया है । उस पक्ष द्वारा लिखित किये गये वे शब्द

समाधान—नही, क्योंकि अनेकान्तगर्भ एतान्तका सत्त्व स्वीकार करने पर कोई विरोध नहीं आता।

ये आगमके दो प्रमाण हैं। इनसे सत्त्व अनेका तथा और सम्यक् अनेकान्तगर्भ सम्यक् एतान्तका क्या स्वरूप है इस पर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है। जो मात्र परस्पर विरोधी अनेक धर्मोंका एक आत्मामें सद्भाव स्वीकार कर उसे अनेकान्त कहते हैं उनका वह कथन किस प्रकार अपमायभूत है इस पर उक्त समग्र कथनसे सुन्दर प्रकाश पड़ता है। एक आत्मामें एक साथ परस्पर विरोधी ऐसे ही धर्मयुगल स्वीकार किये गये हैं जो वस्तुमें वस्तुत्वके निष्पादक हों। अतएव अपर पक्षने अनेकान्तका जो स्वरूप निर्देश किया है वह कैसे आगम विरुद्ध है यह ज्ञात हो जाता है।

३. निश्चय और व्यवहारनयके विषयमें स्पष्ट खुलासा

आगे अपर पक्षने नयके द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय ये दो भेद करके द्रव्याधिकनयको निश्चयनय और पर्यायाधिकनयको व्यवहारनय लिया है। तथा इसकी पुष्टि समयसार गाथा ५६ की आत्मव्याप्ति टीकासे की है। अब विचार यह करना है कि अपर पक्षने जो द्रव्याधिकनयको निश्चयनय और पर्यायाधिकनयको व्यवहारनय लिखा है वह किम अपेक्षासे ठीक है और किस अपेक्षासे ठीक नहीं है। हमने अपने प्रथम उत्तरमें प्रयोजन विशेषको लक्ष्यमें रखकर समयसार आदि अध्यात्म ग्रन्थोंमें निश्चयनय और व्यवहारनयका जिस रूपमें स्वरूप निर्देश किया गया है उसका सुस्पष्ट खुलासा करनेके बाद उसके अन्तमें यह सूचना कर दी थी कि जहाँ पूर्वोक्त दृष्टिसे निश्चयनय व्यवहारनयका निरूपण किया गया हो उसे वहाँ उस दृष्टिसे, और जहाँ अन्य प्रकारसे निश्चयनय-व्यवहारनयका निरूपण हो वहाँ उसे उस प्रकारसे दृष्टिपथमें लेकर उसका निर्णय कर लेना चाहिए। लक्षणादि दृष्टिसे इनका कथन अन्यत्र किया ही है, इसलिए वहाँसे जान लेना चाहिए। किन्तु अपर पक्षने इस ओर ध्यान न देकर लगता है कि आगममें जितना भी द्रव्याधिकनयका कथन है उस सबको निश्चयनयका कथन मान लिया है और जितना भी पर्यायाधिकनयका कथन है उस सबको व्यवहारनयका कथन मान लिया है। आचार्य अमृतचन्द्रने समयसार गाथा ५६ में जो निश्चयनय व्यवहारनयका स्वरूप निर्देश किया है वह सब मात्र समयसारकी कथनोंको ध्यानमें रखकर ही लिखा है, इसलिए उसे उक्त प्रकारसे समस्त द्रव्याधिकनयके और समस्त पर्यायाधिकनयके कथनपर लागू करना उचित नहीं है। नयचक्रसंग्रह पृ० ६६ में यह गाथा आई है—

निश्चय-व्यवहारनया मूलमभेया णयाण सञ्चाण ।

निश्चयसाहणहेउ पज्जय-द्वत्थिय सुणह ॥१८३॥

सब नयोंके मूल भेद दो है—निश्चयनय और व्यवहारनय। उनमेंसे निश्चयको सिद्धिका हेतु पर्यायाधिकनय और द्रव्याधिकनयको जानो ॥१८३॥

इसके बाद पुन वहाँ लिखा है—

दो चेव य मूलणया मणिया द्वत्थिय-पज्जयत्थिगया ।

अण्णे असख-सखा ते तवभेया सुण्येच्चा ॥१८४॥

द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय ये दो मूल भेद कहे गये हैं। अन्य जितने सद्धात-असद्धात नय हैं वे सब उन दोनों नयोंके भेद जानने चाहिए ॥ १८४ ॥

इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि आत्ममये इन्द्राधिकतम और पर्यायाधिकतम से हो मेव तत्त्व उनके उत्तर मेव पितृ वृष्टिसे क्रिये किये हैं और समयवार आदिमें निश्चयतम और व्यवहारतम से हो मेव पितृ वृष्टिसे क्रिये किये हैं । समयवार आदि अकालात्मसात्वतोंमें क्या वृष्टि अनाई थी है । इतना स्पष्टीकरण तत्त्वचर्चसंग्रह पृ ८८ को हम याबाधे हो जाता है—

तत्त्व वि हेयमिदं हर्षं तत्त्व भविय तान परद्वयः ।

विषयार्थं वि न जानसु हर्षार्थं न त्वययोगे ॥१९॥

तत्त्व हेय और अपाहेयके मेवसे दो प्रकारका है । पर इन्द्र तो नियमसे हेय ही कहा है । निज इन्द्रका भी तत्त्वयोगसे इन्द्र और अपाहेय जानो ॥१९॥

निज इन्द्रमें क्या हेय है और क्या अपाहेय है इसका सुझाव करते हुए यहो किया है—

मिथुन-सरागभूयो हेयो आत्मा हवेह मिथमेव ।

तस्मिन्धरीषी द्वेयो व्याप्यरी सिद्धिभमेव ॥२०॥

मिथुन एवं और सरागभूय आत्मा नियमसे हेय है । तस्मिन्धरीषी इन्द्रका पुरुषोंको वरसे विपरीत भाव प्रवेय जानना चाहिए ॥२०॥

इसी तत्त्वको समयवारमें इन पद्योंमें स्पष्ट किया है—

पुन्यकर्मस्य हस्यो तत्त्व विनागोहो हर्षि पयो ।

न तु पयः सज्ज आधो जायमानो नु जहमिहो ॥२१॥

राम पद्वयकर्म है । उसका विपाककर्म वरदा यह है, यह मेव भाव नहीं मैं तो निश्चयसे वर जायकभाव हूँ ॥२१॥

इसको टीकामें आचार्य जगन्नाथ कहते हैं—

अस्ति किं रागो नाम पुण्यकर्मस्य तद्वत्विपाकप्रसवोऽर्थं रागकर्मो भावा, न पुनस्य त्वभाव । एवं तंकोलीकजायकभावोऽर्थः ।

वस्तुतमें राग पुण्यकर्म है, उसके उपरके विपाकसे उत्पन्न हुआ यह रामभाव है । यह भी त्वभाव नहीं है । मैं तो यह टकोलीक एक जायकभाव हूँ ।

इससे अन्तरात्म निश्चयनका विषय क्या है यह स्पष्ट जात हो जाता है । तत्त्वचर्चसंग्रहमें इन्द्राधिक तमके विन वर प्रवेयका निर्दिष्ट किया है । वरमें एक परम भावप्राप्ति इन्द्राधिकतम को है । वरका स्वयं निर्दिष्ट करते हुए नहीं किया है—

तैवह इन्द्राधिकतमं कपुल-मुनीनयारपरिचर्य ।

यो परमभावप्राप्ति व्यक्त्यो सिद्धिभमेव ॥२२॥

यो कपुल मुनीनयारपरिचर्य परम भावप्राप्ति वरदा यह है, मुनिके इन्द्रका पुरुषों द्वारा यह परम भावप्राप्ति इन्द्राधिक तम जानने योग्य है ॥२२॥

इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि अन्तरात्म निश्चयनतममें आत्ममये प्रतिपादित इन्द्राधिक तमके सभी भेदोंका अन्तर्भाव नहीं होता । भीष्माचार्य वृद्धिसे वरमें तो माय जायकभाव आत्माको कोणा परम भावप्राप्ति इन्द्राधिकतमका ही वरदा हुआ है । इसके बिना इन्द्राधिकतम पर्यायाधिकतम और

उपचारनयके जितने भी भेद-प्रभेद हैं उन सबका व्यवहारनयमें अन्तर्भाव किया गया है। इतना अवश्य है कि जहाँ रागादि अज्ञानभावोका आत्माको कर्ता कहा गया है वहाँ वह कथन अज्ञानभावसे उपयुक्त आत्माको अपेक्षा ही किया गया है। ज्ञानभावसे तन्मय होकर परिणत आत्मा तो एकमात्र ज्ञानभावका ही कर्ता है। यहाँ ज्ञानभाव स्वभावके अर्थमें गृहीत हुआ है इतना विशेष जानना चाहिए।

इतने विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि अपर पक्षने जो द्रव्याधिकनयमात्रको निश्चयनय और पर्यायाधिकनयमात्रको व्यवहारनय कहा है वह ठीक नहीं है। पचास्तिकाय गाथा ४ में नयोके जो दो भेद द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय किये गये हैं उनका उस प्रकार भेद करनेका प्रयोजन भिन्न है। वहाँ पदार्थ व्यवस्थाकी दृष्टि मुख्य है और यहाँ नयोके निश्चयनय और व्यवहारनय इन भेदोंके करनेमें मोक्षमार्गकी दृष्टि मुख्य है। परमागममें यथास्थान प्रयोजनको ध्यानमें रखकर ही नयोकी योजना की गई है। ऐसा एक भी नय या उपनयका भेद नहीं है जिसको प्रयोजनके बिना योजना की गई हो। उदाहरणार्थ चीवोस तीर्थंकरोंमें किसीको पीतवर्ण, किसीको शुक्लवर्ण और किसीको हरितवर्ण आदि लिखा है सो यह जिस प्रयोजनको ध्यानमें रखकर लिखा गया है उसी प्रयोजनको ध्यानमें रखकर उसको स्वीकार करनेवाले असद्भूत व्यवहारनयकी भी योजना की गई है। यहाँ असद्भूतका अर्थ स्पष्ट है, जीवमे वर्ण नहीं है, जीव उसको बनानेवाला भी नहीं है। फिर भी उसे जीवका कहना यह असद्भूत व्यवहारवचन है। इसी प्रकार सर्वत्र प्रयोजनको ध्यानमें रखकर नयोका विचार कर लेना चाहिए। यहाँ अपर पक्षने समयसार गाथा १४१ तथा समयसार कलश १६६ से १८९ के आधारसे जिन विविध धर्मयुगलोकी चरचा की है उनके विषयमें भी यही न्याय लागू कर लेना चाहिए। कौन धर्म जीवमे सद्भूत है और कौन सद्भूत नहीं है ऐसा विचार करनेसे एक द्रव्यकी स्वरूपस्थिति और दो द्रव्योंका पार्थक्य स्पष्ट प्रतिभासित होजाता है। ऐसा यथार्थ ज्ञान कराना ही नयोका प्रयोजन है। एक द्रव्यके गुण-धर्मको दूसरे द्रव्यका स्वधर्म बतलाना यह नयोका प्रयोजन नहीं है। यह नयज्ञानकी अपनी विशेषता है कि वह उपचरित धर्मका उपचरितरूपसे, विभावधर्मको विभावरूपसे और स्वभावधर्मको स्वभावरूपसे ही प्रसिद्ध करता है।

जिस वस्तुका जो धर्म हो उसकी उसमें नास्ति कही जाय यह तो हमारा कहना है नहीं। किन्तु जिस वस्तुका जो धर्म ही न हो उसकी उसमें भूतार्थ यथाथरूपसे सिद्धि की जाय इसे हम ही क्या अपर पक्ष भी स्वीकार नहीं कर सकता। जैसे द्रव्यकर्मकी अपेक्षा जीवमें बद्धस्पृष्टता धर्म नहीं है, क्योंकि व्यवहारसे जिस प्रकारकी बद्धस्पृष्टता पुद्गलकी पुद्गलके साथ वनती है वैसे बद्धस्पृष्टता मूर्त पुद्गलकी अमूर्त जीवके साथ नहीं वन सकती। इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें लिखा है—

जीव-कर्मणो बन्ध कथमिति चेत् ? परस्पर प्रवेशानुप्रवेशाच्च त्वेकत्वपरिणामात्, तयोरेकद्रव्या-
नुपपत्तेः । 'चेतनाचेतनावेतौ बन्ध प्रत्येकता गतौ' इति वचनात्तयोरेकत्वपरिणामहेतुर्वन्धोऽस्तीति चेत् न,
उपसर्पतस्तदेकत्ववचनात् । भिद्यौ लक्षणतोऽत्यन्तमिति द्रव्यभेदाभिधानात् ।

शंका—जीव और कर्मका बन्ध कैसे है ?

समाधान—परस्पर प्रदेशोंके अनुप्रवेशसे उनका बन्ध है, एकत्व परिणामरूपमें उनका बन्ध नहीं है, क्योंकि वे दोनों एक द्रव्य नहीं हो सकते।

शंका—'चेतन और अचेतन ये दोनों बन्धके प्रति एकपक्षको प्राप्त हैं' इस प्रकारका वचन होनेसे उन दोनोंका एकत्व परिणामका हेतुभूत बन्ध है ?

किन्तु जो रागादि विभावनाओं और वदस्पष्टत्वादि उपचरित भावोंसे मुक्त अपने आत्माकी प्रसिद्धि करना चाहता है उसे उक्त मार्गपर न चलकर स्वभावके अवलम्बनको ही मयस्व मानना होगा। यह है समयमार्गके रूपनका प्रयोजनभूत तात्पर्य। उसमें निश्चयनयको प्रतिषेधकस्वभाव और सद्भूत-असद्भूत दोनों व्यवहारनयोंको प्रतिषेध्यस्वभाव (समयसार गाथा २७२ में) यथा कहा यह स्पष्ट हो जाता है। इसका अर्थ उन दोनों नयोंके विषयकी अस्थिरता नही है। यदि ऐसा होता तो आचार्य मात्र एक जीवपदार्थका ही विवेचन करते, शेष अजीवादि आठ पदार्थोंका विवेचन ही नहीं करते और न ही आचार्य अमृतचन्द्र 'नव उच्चरगतरेऽपि यदेकत्वं न मुञ्चति (सं० क० ७) यह वचन ही लिखते। स्पष्ट है कि ऐसा लिखकर उक्त दोनों आचार्योंने अनेकान्तस्वरूप वस्तुको अपनी दृष्टिमें रखा है, उसका निषेध नहीं किया। अपर पक्षके 'जो नय परपदार्थका निराकरण नहीं करते हुए ही अपने पक्षके अस्तित्वका निश्चय करनेमें व्यापार करते हैं उनमें मगोचिनता पाई जाती है।' इस कथनकी साधकता इस दृष्टिसे है। उसे हम अस्वीकार नहीं करते। हम ही क्या कोई भी व्यक्ति अस्वीकार नहीं कर सकता।

किन्तु आत्मामे मोक्षमार्गकी प्रसिद्धि निश्चयनय (निश्चयनयके विषय)के अवलम्बनसे ही हो सकती है। न तो प्रमाणके अवलम्बनसे होती है और न ही व्यवहारके अवलम्बनसे होती है। यही कारण है कि माक्षमार्गमे इसीकी मुख्यता दी गई है। यत अन्य सब हेतु हैं, स्वभावका अवलम्बन ही उपादेय है, यथोक्ति स्वभावके अवलम्बन द्वारा तन्मय होकर परिणत होना ही मुख्य कार्य है, अतः निश्चयनय प्रतिषेधक स्वभाववाला होनेसे अन्य सबका प्रतिषेध करता है यह सिद्ध हो जाता है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए पद्मनन्दपञ्चविंशतिका निश्चयपञ्चाशत् अधिकारमें लिखा है—

वद पश्यन् वदो मुक्त मुक्तो भवेत्सदात्मानम्।

याति यदीयेन पथा तदेव पुरमश्नुते पान्य ॥४८॥

जो जीव सदा आत्माको कमसे वद देखता है वह कर्मवद ही रहता है, किन्तु जो उसे मुक्त देखता (अनुभवता) है वह मुक्त हो जाता है। ठीक है—यधिक जिस नगरके मार्गसे जाता है उसी नगरको वह प्राप्त होता है ॥४८॥

आशय यह है कि जैसे बम्बई और कलकत्ता जानेवाले दोनों मार्ग अपनी-अपनी स्थितिमें सही हैं, जो बम्बई जाना चाहता है उसके लिए कलकत्ताका मार्ग हेतु होनेसे निषिद्ध है और बम्बईका मार्ग उपादेय होनेसे उसका निषेध करनेवाला है उसी प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिए।

'सम्यग्दृष्टि जीव यह नय सच्चा है और यह नय झूठा है ऐसा विभाग नहीं करते' यह ठीक है। किन्तु यह नय उपचरित धर्मद्वारा वस्तुको विषय करता है और यह नय जिस वस्तुका जो धर्म है उस द्वारा ही उस वस्तुको विषय करता है ऐसा विभाग तो करते हैं, अन्यथा मिट्टीके कर्तृत्व धर्मको कुम्भकारका स्वीकार कर लेनेपर मिट्टी और कुम्भकारमें एकत्व प्राप्त होनेसे पदार्थ व्यवस्था ही नहीं बन सकती। यदि कहा जाय कि मिट्टीका कर्तृत्व धर्म भी घटकार्यको करता है और कुम्भकारका कर्तृत्व धर्म भी उसी घटकार्यको करता है तो एक कार्यके दो कर्ता मानने पड़ते हैं जो जिनामके विरुद्ध है। अतः जिस रूपमें जिस नयका जो विषय है उस रूपमें उसे स्वीकार करनेवाला ही वह नय सत्य है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

इस प्रकार अत्यन्त विषयोके साथ परमात्मन में निश्चयमय और व्यवहारमयका किन्तु कम विवेचन हुआ है इसका उद्देश्य स्पष्टीकरण किया ।

४ समयसार वाचा १४३ का अर्थ तात्पर्य

समयसार वाचा १४३ में 'ओ प्रमाण नम और निश्चयेके समस्त विकल्पोसे मुक्त होकर परमात्म ज्ञानात्मा प्रत्यक्षबोधि आत्मस्वातिकम् अनुभूतिमात्र समयसार हो जाता है वह होना नमोके कथनको जानता तो है परन्तु किसी समयका वह नहीं करता जबकि समस्त नम विकल्पोसे मुक्त हो जाता है । यह कहा गया है, किन्तु अगर वह इस वाचाका इस रूपमें अर्थ करता है बिना यह मान्ता रहे कि इस वाचा द्वारा आचार्यने दोनों नमोके कथनको एक समान माननेकी प्रेरणा की है । इसे हम उस पक्षका अर्थ-साहचर्य ही मान्ये । समयसारकी वह वाचा इस प्रकार है—

शौण्ड वि पञ्चम मन्त्रिर्वाचात् अर्चं तु समयपरिचयः ।

यं तु अथर्ववेदं गच्छति किञ्चि वि अथर्ववेदपरिचयः ॥१४३॥

समयप्रतिबद्ध अर्थात् विरहकाल आत्माको अनुभववैशेष्य की वश होना नमोके कथनको मात्र जानता ही है । परन्तु वह समयबद्ध अर्थात् नमोके विकल्पोसे रहित होता है, इसलिये समयबद्धको नहीं ग्रहण करता ॥१४३॥

उक्त वाचाका यह सही अर्थ है । किन्तु अगर पञ्चमे अर्थके अविद्यावकी पुष्टिके लिये हमका यह अर्थ किया है—

ओ पुण्य आत्मासे प्रतिबद्ध है अर्थात् आत्माको जानता है वह होना हो नमोके कथनको केवल जानता है परन्तु समयबद्धको कुछ भी ग्रहण नहीं करता क्योंकि वह नमोके वक्षसे रहित है अर्थात् किसी एक समयका वह (आद्य) नहीं करता चाहिए ।

इस प्रकार वे दो अर्थ हैं । अब हममें कीव टीका है इसका निर्णय करना है । श्री पद्मवन्ध आचार्य पञ्चमन्दिरवर्षादिटीकाके निरवधारणार्थ में लिखते हैं—

नमो वा मुक्तो वा चिद्विषय मन्त्रिणादिभिरेव ।

समयपरिचयः भवति हि साक्षात्समयसारः ॥१४३॥

चैतन्य आत्मा वह है जबका मुक्त है यह मन्त्रिणादिका विचार है । किन्तु ओ साक्षात् समयसार है वह सब समयका रहित है ॥१४३॥

यही पर 'मयपक्ष' पक्षका अर्थ विकल्पमात्रसे है जबका स्पष्टीकरण अन्ते हमोके हो जाता है—

नम-निष्ठाय प्रमितियुक्तिविशेषाभिप्रेत परं चान्तरम् ।

मुक्तानुभूतिगोचरमहर्षेण चाम चिद्विषयः ॥१४३॥

ओ नम निष्ठेय और प्रमाण आदि विकल्पोसे रहित है, उल्टा है चान्तर है, एव है और मुक्त अनुभूतिवर्ष है वही चैतन्यवन्ध आत्मा है ॥१४३॥

इसमें स्पष्ट है कि अगर पञ्चमे उक्त वाचाका ओ आद्यप किया है वह ठीक नहीं है । यदि वह उक्त वाचाको दोनो अर्थों में टीकाओं पर पुष्टिगत कर लता तो वह उक्त पक्षसे ऐसा विपरित आशय कभी भी ग्रहण नहीं करता ऐसा हवाका विरहाह है ।

इसमें सन्देह नहीं कि प्राणमार्गों द्वारा चिन्तनमात्र देय है। परन्तु उसमें उतना विषय है कि व्यस्यनय और व्यस्यनय का विषय वे शरीरों ना मन्त्रा हैय हैं ही, क्योंकि जिस प्राणीकी इतने उपादेय वृत्ति होती है वह ना मोक्षमार्गमें प्रयोजनभूत कथा सुननेका भी पात्र नहीं। किन्तु चिन्तनय निश्चयनय और उनके विषयमें उतना विषय है कि निश्चयनय स्वयं एक विषय होनेसे यह तो हैय है, परन्तु उतना विषयभूत आत्मा उपादेय है, क्योंकि तत्त्वस्वरूप अनुभूति का ज्ञान ही मन्त्रमार्ग है। ३३. उक्त वाक्य द्वारा जो शरीर यह बतला रहे है कि समग्रप्रतिबद्ध अर्थात् प्राणमार्गना ना अनुभूतिनाले परमेश्वर आत्मा इनको तथा ही कथाश्च द्रव्यमार्गकी मात्र ज्ञातना तो है परन्तु उनके चिन्तनयना इस परमेश्वर का ही चरित्र है कि यदि ऐसी बात है तो निश्चयनय उपादेय है ऐसा चरित्र ना किया जाता है? समाधान यह है कि अध्यात्ममें निश्चयनय और उसके विषयमें अभेद का स्तिहार करके ही यह कथन किया जाना है।

इस विचार का स्पष्ट जवाब है कि अगर पति समाचार गाथा १४३ का जो आशय लिया है वह ठीक नहीं है।

५. त्रिविध विषयोंका स्पष्टीकरण

अथ इति श्रुत्वा विचार कर्त्ता नृपतिः स्वयम्भारतो वसुधैवकुटुम्बकम् इति वाक्यं पश्येत् ।
तदा यथा वाक्यं ?

१. हमने लिए मईपयम हम जयपानना पु० १ पु० ८ का 'ण च व्यवहारणञो चप्पलञो' यह उदाहरण देते हैं। जा साम्य सारोनेने यह वचन गौतम स्थितिने मंगल वयो किया इस तथ्यके समर्थनमें लिखा है। शिवाजीय यह है कि यदि साधनमार्गमें निश्चयाय और व्यवहारनय समानरूपसे पूज्य होते तो उनके चित्तमें 'व्यवहारनय चपल नहीं है' इस प्रहारका प्रचन लिखकर उसके समर्थन करनेका विकल्प ही नहीं उठना चाहिए था। हमने गयानम्भर उपलब्ध पूरे जिनागमका आलोचन किया है, परन्तु इस प्रकारका विकल्प निश्चयनयके शिष्यमें आचार्यने उठाया तो और फिर उसका समाधान किया हो यह हमारे देखनेमें अभी तक नहीं आया और न ही अपर पक्षन ही कोई ऐसा आगमप्रमाण उपस्थित किया जिससे उक्त वातका समर्थन होता हो। स्पष्ट है कि आचार्य वीरसेनने 'ण च व्यवहारणञो चप्पलञो' यह वचन व्यवहारनयसे अभिप्राय-विशेषका ध्यानमें रख कर ही लिखा है। यह अभिप्राय विशेष क्या हो सकता है इसका समाधान यह है कि वे इस वचन द्वारा निश्चयमूलक व्यवहारका समर्थन कर रहे हैं। ऐसा व्यवहार जो अन्तरंग में निश्चयको लिये हुए हो साधकके सविकल्प अवस्थामें होता ही है। आचार्य उक्त वचन द्वारा इस व्यवहारको बहुजीवानुग्रहकारी लिखकर उसका समर्थन कर रहे हैं, कोरे व्यवहारका नहीं। इसका आशय यह है कि सविकल्प अवस्थामें साधकके देव गुण-शास्त्रको भक्ति-वन्दनारूप, पाँच अणुव्रत-महाव्रतरूप व्यवहार अवश्य होता है। किन्तु अन्तरगमें वह निश्चयस्वरूप परिणतिको ही उस अवस्थामें उपादेय मानता रहता है। गुणस्थान परिपाटीस आगे बढ़नेका यदि कोई मार्ग है तो एकमात्र यही मार्ग है, इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर आचार्य अमृतचन्द्रने समयसारकलशमें लिखा भी है—

भेदविज्ञानतः सिद्धा सिद्धा ये किल केचन ।

अस्यैवावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥१३१॥

जो कोई सिद्ध हुए हैं वे भेदविज्ञानसे सिद्ध हुए हैं और जो कोई बने हैं वे बलीके बनावसे बने हैं । बीरसेन स्वामी भाग्यशाली महापुरुष थे । भक्षा उन्हें बहुत बचन भिद्यते छपय आश्रमके इस भूख भविष्यका विस्तरण किये हो सकता था । यदि अगर पक्ष इस बचनके प्रकाशमें बहुत बचनका धर्म करेय तो उसे यह समझनेमें देर नहीं कमेयी कि निश्चयमुक्त सम्पत् व्यवहारको ध्याने रख कर ही उक्त बचन सिद्धा गया है । वैया कि धनके इस कथनसे पहले प्रकार समर्थन होता है—

पुण्यकर्मवर्षस्वीयं वैराग्यपात्रं संग्रहकृतं सुखं च सुधीर्न कर्मसङ्कल्पकस्तुत्यामिषि न शोचुः
सुखं पुण्यवपुर्द्वयं पवि विसेसायासादौ संग्रहस्त्येव पराशरंजमस्त विपरिष्ठागपसंगादौ ।

यदि कहा जाय कि पुण्यकर्मके बीरनेके हस्तुक वैराग्यविशेषको संग्रह करना युक्त है किन्तु कर्मके धर्मके हस्तुक मुक्तियोंको संग्रह करना युक्त नहीं है । जो ऐसा कहना भी लोक नहीं है । क्योंकि पुण्यकर्मके हेतुपनेको अपेक्षा उक्त कोई विरोधता नहीं है । अन्वया मेंनके समान उक्तके उपायधर्मके भी त्यागका प्रत्यय प्राप्त होता है ।

यह बचन बड़ा महत्त्व रखता है । इसका प्रारम्भ इस रूपसे किया गया है जिससे यह मात्तम वक्ष्य है कि वैराग्यही पुण्यकर्म बीरनेके हस्तुक होते हैं । किन्तु इस बचनका समाधान जिस रूपसे किया गया है उसके यह स्पष्ट हो जाता है कि चाहे बीररागी मुनि हों या वैराग्यही अन्वयरागी अभिप्राय शोचोका एक ही प्रकारका होता है । तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार बीररागी साधु पुण्यबन्धके अभिप्रायवाचक नहीं होते वैसे वैराग्यही भी नहीं होते । इस बचनसे निम्न उक्तोपर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है वे वे हैं—

(क) शोचपापी मुनि और वैराग्यही शोचो ही पुण्यबन्धके अभिप्रायवाचक नहीं होते ।

(ख) उक्तका अर्थ स्वभावप्राप्ति पड़ता है ।

(ग) जिसने अर्थमें स्वभावप्राप्ति होती है, कर्मसंपत्ता पतने ही अर्थमें होती है ।

(घ) वैराग्य या सदासत्यम आदि कर्मसंपत्ताके हेतु न होकर पुण्यबन्धके ही हेतु हैं ।

(ङ) आचार्य बीरसेनके उक्त न न बचनकारणको 'अप्यकर्मो' इत्यादि बचन व्यवहारमयी मुक्ततासे किया है जो अपने धाम होनेवाले निश्चयकी गया यहिना है स्वको शक्ति करता है । अन्वयके धर्मको अन्वया कहना यह उपचारित व्यवहारका मुख्य अर्थ है ।

२ अगर पसने हुनर उद्धरण न न न दि के निश्चयवर्षाध्याका विद्या है । किन्तु इस बचनमें आचार्यमें स्वर्ग इस उक्तको स्वीकार कर सिद्धा है कि जिसके द्वारा निश्चयकी प्रसिद्धि हो व्यवहार पसीका नाम है और इसी कारण व्यवहारमयके उक्तोने इसे पुण्य कहा है । अतएव यह शक्य नवधार बाधा ८ के प्रकाशमें सिद्ध गया है । अतएव इस बचनके आधारको बह्व्य करते समय आचार्य अनुसन्धके इस कथनको हटा ध्याने रखना चाहिए—

एवं श्लेष्यवर्षाध्यागजयतो व्यवहारकोऽपि श्लेष्यवर्षाध्यागजयतो पराशरप्रविश्यात्कृतपु
न्यवर्षाध्यागजयतो श्लेष्यवर्षाध्यागजयतो इति बचनान् व्यवहारको नापुमयम् ।

इस प्रकार बचन श्लेष्य स्वामीय होनेसे और व्यवहार नव भी श्लेष्यवर्षाध्यागजयतो होनेसे यह वरदायकी कर्तव्यवर्षा है, एतद्विष्य व्यवहार नव स्वयंविश करके कोष्य है । किन्तु शास्त्रको श्लेष्य नहीं ही जाना चाहिए एत बचनके वद (व्यवहारनव) अनुसरण करने बाध नहीं है—यह सिद्ध होता है ।

‘व्यवहारका विषय एक द्रव्यको पर्याय है’ यह लिखकर अपर पक्षने भेद विवक्षामें मात्र सद्भूत व्यवहारका निर्देश किया है। किन्तु एक अमद्भूत व्यवहार भी है जिसका विषय मात्र उपचार है इसे अपर पक्ष भुला देता है। अपर पक्षने यहाँपर पद्मनन्दपञ्चविंशतिकाके जिस वचनको उद्धृत किया है उसमें ‘मुख्योपचारविवृत्ति’ पद आया है जिससे निश्चयके साथ दोनों प्रकारके व्यवहारको सूचना मिलती है। यदि वह उसमें आये हुए ‘उपचार’ पदसे केवल सद्भूत व्यवहारको ही स्वीकार करता है तो हम पूछने हैं कि वह ‘जोवित शरीरकी क्रियासे धर्म होता है’ इस कथनको क्यों नहीं त्याग देता। उसे चाहिए कि वह यह स्पष्ट शब्दोंमें घोषणा कर दे कि जोवित शरीरकी क्रियासे त्रिकालमें धर्म नहीं हो सकता। और साथ ही उसे यह भी घोषणा स्पष्ट शब्दोंमें कर देनी चाहिए कि एक द्रव्यका परिणाम दूसरे द्रव्यका कार्य अणुमात्र भी नहीं कर सकता। इतना ही क्यों उसे तो उक्त वचनके आधारसे यह भी घोषित कर देना चाहिए कि जितना भी व्यवहार है वह मोक्षप्राप्तिका यथार्थ हेतु तो त्रिकालमें नहीं है। उससे मात्र निश्चयका ज्ञान होता है, इसलिए उसे आगममें स्थान मिला हुआ है।

‘पर्यायोंका समूह द्रव्य है अथवा गुण और पर्यायवाला द्रव्य है’ अपर पक्षके इस कथनको हम स्वीकार करते हैं और इसी लिए हमारा कहना यह है कि जिस समय जो पर्याय उत्पन्न होती है वह पर्यायस्वरूप द्रव्यका स्वकाल होनेसे निश्चयसे उसे वह द्रव्य स्वयं उत्पन्न करता है। यदि वह पक्ष इसे स्वीकार नहीं करेगा और ऐसा मानेगा कि प्रत्येक पर्यायको दूसरा द्रव्य उत्पन्न करता है तो पर्यायसमूहस्वरूप द्रव्यका कर्ता भी अन्य द्रव्यको मानना पड़ेगा जो मानना न केवल आगमके विरुद्ध है, अपि तु तर्क और अनुभवके भी विरुद्ध है। अतएव अपने इस वक्तव्यके आधारपर भी अगर पक्षको यही मान लेना हो श्रेयस्कर प्रतीत होता है कि प्रत्येक द्रव्य अपने नियतकालमें नियत कार्यको ही करता है। और पद्मनन्दपञ्चविंशतिकाके आधारपर उसे यह भी स्वीकार कर लेना चाहिए कि ‘एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कार्य करता है इस प्रकारका व्यवहार वचन ‘प्रत्येक द्रव्य अपने नियत कालमें अपने नियत कार्यको स्वयं कर्ता होकर करता है’ इस निश्चय वचनका ज्ञान करानेके लिए आगममें लिखा गया है। अनगारधर्माभूतके ‘कर्त्राद्या वस्तुनो भिन्ना १-१०२ वचन भी इसी तथ्यको स्पष्ट करनेके लिये लिखा गया है। समयसार गाथा ८ और उसकी टीकाका भी यही आशय है।

सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके लिए द्रव्य, गुण, पर्यायका वे जैसे हैं वैसा ज्ञान होना अतिआवश्यक है। किन्तु सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति कैसी होती है यह प्रश्न दूसरा है। इतना अवश्य है कि सम्यग्दृष्टिको इनका यथार्थ श्रद्धान अवश्य होता है, इसलिए उनके सम्यग्दर्शनविनय भी बन जाते हैं। मूलाधार अ० ५, गा० १८६ का यही आशय है। सम्यग्दृष्टिके अर्थपर्यायोंके विषयमें किस आचारसे कैसी श्रद्धा होकर दर्शनविनय गुण प्रगट होता है यह इस गाथामें बतलाया गया है।

३ अपर पक्षने ‘जो व्यवहारनयके बिना मात्र निश्चयके आश्रयसे मोक्ष चाहते हैं वे मूढ़ हैं, क्योंकि बीज बिना वृक्षफल भोगना चाहते हैं अथवा वे आलसी हैं।’ यह लिखकर उसकी पुष्टि अनगारधर्माभूत अ० १ श्लो १०० से करनी चाहिए है। किन्तु अनगारधर्माभूतमें वह उल्लेख एकान्त निश्चयाभासियोंका निषेध करनेके लिए आया है इसे अपर पक्ष जानते हुए भी हमारे दृष्टि पथमें नहीं लाना चाहता है। बहुत सम्भव है कि इसी कारण अपर पक्षने यह वचन किस शास्त्रका है यह न बतलाकर ‘व्यवहार पराचीनो’ इत्यादिरूपसे उक्त श्लोकको उद्धृतकर उसके अन्तमें ‘प्राचीन श्लोक’ यह लिखकर छुट्टी पा ली

है । बाचार्य अमृतचन्द्रे समयवार कम्प १११ में 'अन्वाः अन्वयवैषिभोऽप्यतिस्वच्छम्भम्भोपमाः यद्
वचनं किञ्चा है । इसीको ध्यानमें रखकर पवित्र वासावरजीन कल्ल वलोचनी रचना को है अतः वचन परसे
बहुत साधन केना चाहिए जो समय उच्छ्वसक है । इसी तत्त्वको पवित्रप्रवर वलारोचनीने इन शब्दोंमें
अपकट किया है—

अनन्ततन्त्रो जय प्रगटे केवलराज ।

कमलेश्वराने नये कमलम्भ परिवाम ॥८६॥

अतएव उपादेय तो एकमात्र ज्ञायकमात्र ही है ऐसा ही वहाँ निश्चय करना चाहिए ।

४ अथ वचने पुण्याऽतिशुभप्राप्त्य स्तो १ को प्रयुक्त कर उच्छा जो अर्थ दिया है वह ठीक न
होनेपर भी हुए उक्त स्तोत्रके वाक्यको स्तोकार करते हैं । उक्त स्तोत्रक हाथ 'जो निश्चयको न जानकर
बड़ा उठा विचार और प्रभुति को ही योजमात्र जानते हैं वे कर-कर-कर दोनोंका नाश करते हैं । वे वाङ्मय
करणमें नाकघी होमेसे बाध है । यह भाष ऐसे पुस्तोके प्रति प्रमत्त किया गया है जो निश्चयके ज्ञानसे
सर्वथा अन्तर्हित है । उनके लिए बहुतों को निश्चयको जानकर तत्त्वम्भ परिवर्तितमें उच्छ्वसक है । मान्य वहाँ
कि इसे अथ वचने अपने अविमर्शकी पुष्टिमें कैसे समझ किया । यह वचन तो उनको उद्देश्यकर कहा गया
है जो निश्चयको नहीं जानते (नही अनुभवते) और नाश वेध करकर योजमात्रों बतते हैं ।

५. अथ वचने अन्तर्विषयकी वाचा है 'अन्वयवैषिभोऽप्यतिस्वच्छम्भम्भोपमाः यद्
पुष्टि करती जाती है, किन्तु यह वाचा वस्तुविचारके प्रसंगमें आई है और वहाँ योजमात्रोंके दुष्टिसे विचार हो
रहा है, इसलिये वह वहाँ प्रयोजनमूल नहीं है । योजमात्रोंमें किञ्चा वाक्यम्भ केकर अन्वय परिवर्तन हाथ
मुक्ति प्राप्त होती है यह विचार मुख्य है । इसमें अन्वेष्ट वहाँ कि वर्तमानमें साराही ज्ञानमा वदन्तिदुष्टि पायी
होती भी है और इच्छाविकल्पितसे ज्ञायकस्वभाव भी है । ऐसे अवस्थाएँ वचन शीघ्रके पक्ष-पक्ष अप्रतिष्ठ मुक्त
होनेका उपाय क्या ? जपनेको उतठ 'उपो-ह पी अनुभव करनेसे तो जपसे मुक्ति मिलेगी नहीं । उसे अपने
मुक्ति पानेके लिए कोई कुछरा करना करना होना । इसी बातको ध्यानमें रखकर वाचार्योंने उक्त अन्वय
निर्देश किया है जिसपर वचनकर अन्तर्गत तीर्थकर्तों और दूसरे महापुरुषोंमें मुक्ति प्राप्त भी है । वह मार्ग क्या
है इसका निर्देश करते हुए वाचार्य कुण्डकुण्ड समयधारमें लिखते हैं—

वचनारोऽमृतपत्नी भूतपत्नी हैस्मिन्नु बु सुखमयो ।

भूतपत्नीसिद्धो कल्ल सम्प्राप्तो वचनं जीवी ॥११॥

अवधारण अमृतार्थ है और सुखमय अमृतार्थ है ऐसा विनयेने कहा है । जो भी व भूतार्थका भाव
केता है वह निश्चयसे सम्प्राप्त है ॥११॥

इसी तत्त्वको न न वे कि के निश्चयवर्धनाश्रयमें इन शब्दोंमें स्पष्ट किया गया है—

वचनारोऽमृतपत्नी भूतार्थो वक्षितस्तु सुखमयो ।

सुखमयमाश्रिता न प्राप्नुवन्ति यतः पदं वचनम् ॥

वाक्य पूर्वोक्त ही है ।

वाचार्य कुण्डकुण्ड कस्मादावसे समयधारमें लिखते हैं—

एतत्त एतं न विस्मिन्नु शीघ्रतश्चित्तं निश्चयवर्धनं ।

अस्मिन् विविचयार्थं वचनार्थं मये विस्मिन्नु ॥ १२ ॥

यह जीव दिन-रात मनमें विचित्र पापरूप अनेक प्रकारके विकल्प करता रहता है। किन्तु जो साक्षात् मोक्षप्राप्तिका उपाय है ऐसे अपने आत्मस्वभावका यह एक क्षण भी विचार नहीं करता ॥५०॥

नियमसारमें लिखा है—

जीवादि बहिर्त्तच्च हेयमुपादेयमप्यणो अप्या ।

कम्मोपाधिसमुम्भवगुण-पज्जाएहि वदिरित्तो ॥१८॥

जीवादि बाह्य तत्त्व हेय हैं। मात्र कर्मोपाधिको निमित्त कर उत्पन्न हुई गुणपर्यायोंसे भिन्न अपना आत्मा उपादेय है ॥३८॥

ऐसी अवस्थामें अपर पक्ष ही बतलावे कि प्रकृतमें सम्प्रतिर्तककी उक्त गाथाका क्या प्रयोजन रह जाता है? वह गाथा तो मात्र प्रत्येक वस्तु सामान्य-विशेषात्मक है इसे प्रसिद्ध करनेमें चरितार्थ है। किन्तु जो सामान्य-विशेषात्मक वस्तुको जानता है और मोक्षमार्गका पदानुसरण कर मुक्ति प्राप्त करना चाहता है उसे तो समयसार आदि अध्यात्म ग्रन्थोंमें प्रतिपादित अध्यात्ममार्गका ही पदानुसरण करना होगा। आगममें बाह्य परिणतिरूप चरणानुयोगकी सफलता भी इसी आधार-पर स्वीकार की गई है।

६ अपर पक्षमें व्यवहारनयमें जीवके ज्ञान, दर्शन और चारित्र्यको जो सत्याथ-वास्तविक घोषित किये हैं उसे हम स्वीकार करते हैं। सद्भूतव्यवहारनयकी अपेक्षा वे यथार्थ हैं, वास्तविक हैं इसमें सन्देह नहीं। इसी प्रकार जीवादि द्रव्योंकी शुद्धाशुद्ध सभी पर्यायों भी सत्यार्थ हैं, वास्तविक हैं। ये द्रव्याधिक नयकी अपेक्षा अवस्तु है इसका इतना ही आशय है कि उस नयका विषय सामान्य है, पर्यायों उसका विषय नहीं हैं। इसी प्रकार पर्यायाधिकनयकी अपेक्षा सामान्य अवस्तु है इसका भी यही आशय है कि उस नयका विषय विशेष है, सामान्य उसका विषय नहीं है। यहाँ एकको गौण और दूसरेको मुख्यकर यह कथन किया गया है, अन्यथा प्रत्येक नयकी चरितार्थता नहीं बन सकती। यहाँ एक नयकी विवक्षामें दूसरे नयके विषयको जो अवस्तु कहा गया है वह इस आशयसे नहीं कहा गया है कि ये खरविषण या आकाशकुसुमके समान वास्तवमें अवस्तु हैं, क्योंकि ऐसा स्वीकार करनेपर सामान्य और विशेष दोनोंका अभाव होकर प्रत्येक द्रव्यका ही अभाव प्राप्त होता है। यहाँ इतना विशेष और ज्ञातव्य है कि पर्यायाधिकनयमें असद्भूत-व्यवहारनयका भी अन्तर्भाव हो जाता है, क्योंकि यह नय भी पर्यायको ही विषय करता है। यदि इसमें सद्भूत व्यवहारनयसे कोई भेद है तो इतना ही कि यह नय प्रयोजनादिवश दूसरे द्रव्यकी पर्यायको अपनेसे भिन्न दूसरे द्रव्यकी कहता है। जब कि सद्भूत व्यवहारनय उसी द्रव्यकी पर्यायको भेदविवक्षामें उसीकी कहता है। आचार्य अमृतचन्द्रने समयसार कलश ४० में असद्भूत व्यवहारनयके विषयको एक उदाहरण उपस्थित कर समझाया है, अपर पक्ष उसपर दृष्टिपात कर ले यह हमारी प्रेरणा है।

७ अपर पक्षमें ज्ञेय ज्ञायक सम्बन्ध आदिको प्रत्यक्ष और वास्तविक लिखा है, किन्तु इस कथनसे उस पक्षका क्या आशय है यह स्पष्ट नहीं किया। ज्ञान प्रत्येक समयमें त्रैकालिक पर्यायो सहित सब द्रव्योंको जानता है और समस्त द्रव्य अपनी-अपनी त्रैकालिक पर्यायो सहित ज्ञानके विषय होते हैं यह समझना ही ज्ञेय ज्ञायकसम्बन्ध कहलाता है, अन्य कुछ नहीं। इसी प्रकार अपर पक्षमें अन्य जितने सम्बन्धोंका उल्लेख किया है उनके विषयमें भी व्याख्यान कर लेना चाहिए। यहाँ ज्ञान पदसे मुख्यतासे केवलज्ञानको ग्रहणकर कथन किया है। वास्तवमें देखा जाय तो घटकी जाननेवाला ज्ञान ज्ञानरूप ही प्रतिभासित

होता है और घट वससे भिन्न घटरूप ही प्रतिमासित होता है क्योंकि उस समय उत्पन्न हुआ घटज्ञान आत्माके ज्ञानयुगकी पर्याय है और जिस घटको उसने जाना वह मिट्टी आदि रूप पुद्गल द्रव्यकी स्मृति पर्याय है। ज्ञान चेतनरूप है और घट अकारण है। इन दोनोंके द्रव्य, क्षेत्र, काळ मात्र अत्यन्त भिन्न है। अतएव इनका वास्तविक सम्बन्ध तो बनता नहीं यह प्रत्यक्ष है। फिर भी इनका सम्बन्ध कहा जाता है, उसे व्यवहार ही जानना चाहिए। प्रयोजन आदि बातोंकोमें ऐसा व्यवहार किया जाता है इतना सच है। इसके लिए प्रथम चार पाठा १६ श्री आचार्य अमृतचन्द्र रचित टीकावर बुद्धिपाठ कीजिए।

इस प्रकार वस्तु विचारके प्रदर्शनमें इष्टान्वित नय और पर्यायान्वित नयका क्या उत्पत्ति है और इष्टान्वित वस्तुविचारके निरूपणनय और व्यवहारनयका क्या उत्पत्ति है इतना विचारक्रमसे स्पष्टीकरण किया। अतः हमने अपनी प्रस्तुत प्रतिष्ठाके प्रारम्भमें अनेकान्तका को स्वरूप निर्देश किया है उन्हींमें यह स्पष्ट हो जाता है कि जो इष्टा और उनके पुनर्प्राप्ति का अवलम्बन लेकर विचारा जी कर्म किया जाता है वह वह अवस्तुत व्यवहार नयका ही विषय है, अवस्तुत व्यवहारनयका विषय नहीं।

५ अतः हमने प्रत्येक इष्टा उत्पत्ति-व्यव-धीनत्वकी है' ऐसा किन्तु इसकी सिद्धि को निरूपणनय और व्यवहार नयके की है जो यह व्यवहारनयके अवस्तुत व्यवहारनय ही किया गया है अवस्तुत व्यवहारनय नहीं क्योंकि अवस्तुत व्यवहारनय विचारमें उन्हीं इष्टाके पुनर्प्राप्तिकी उन्हीं प्रसिद्धि न कर प्रयोजनविषयक इष्टाके पुनर्प्राप्तिको उन्हीं विषय बूझते इष्टाके प्रसिद्ध करता है।

अतः हम समझता है कि हम व्यवहार नयको असत्य और अप्रामाणिक मानते हैं, किन्तु उसकी ऐसी मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि उससे कोष्मव्यवहारकी प्रसिद्धि होती है, अतः इस दृष्टिसे आगममें उन्हीं प्रामाणिक और सत्य ही माना गया है। यदि कोई नववचन विद्या प्रयोजन प्रादिके अन्त इष्टाके पुनर्प्राप्तिको अपनेमें किया बूझते इष्टाका कहता है तो वह नवापाठ होनेके कारण असत्य ही असत्य और अप्रामाणिक माना जायगा।

६, सर्वज्ञानके को व्यवहार सम्पत्ति व व्यवहार योसमार्थक उपदेश दिया है वह इसविषय नहीं कि उसे बीतराज सम्पत्ति व बीतराज योसमार्थ मान किया जाना चाहता है जो न होकर एक ही कार्यके बीतराज योसमार्थके वरको निमित्त कर होयथाके क्षमप्राप्तिका यी योसमार्थके अवस्था मानना अनिवार्य हो जायगा। किन्तु मयवाक्य तो यह उपदेश है—

कर्मवर्त्ता वि ज्ञान मुद्रासुहृदपरिजामिर्द्विषा जायते सुहृदपरिजामिर्द्विषो रंति योष्म सि निम्नकल्पतो।

—मयवाक्य १२५ १२

युन और अयुन परिजामोसे विषयके कर्मवर्त्ता होता है तथा युन परिजामोसे वन दोनोंका निमित्त निम्नकल्प तो होता है।

और मयवाक्य यह उपदेश भी है—

असुहृदो विविधिषी सुहृदो विविधी व ज्ञान परिजामिर्द्विषा।

वद-समिति-गुणिकर्त्ता व्यवहारनयका युन विषयनिम्न ११५४

—मयवाक्य-संक्षेप

व्यवहारनयसे अशुभसे निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्तिको चारित्र्य जानो। उसे जिनदेवने व्रत, समिति और गुप्तिरूप कहा है ॥४५॥

इससे स्पष्ट है कि व्यवहार मोक्षमार्गसे निश्चय मोक्षमार्ग भिन्न है। फिर भी भयवान् ने निश्चय मोक्षमार्गकी सिद्धिका वाह्य हेतु जानकर इसे व्यवहार मोक्षमार्ग कहा है। और जो जिसकी सिद्धिका हेतु हो उसे उस नामसे पुकारना असत्य नहीं कहलाता। इससे स्पष्ट है कि सर्वज्ञने व्यवहार सम्यक्त्व व व्यवहार मोक्षमार्गका उपदेश देकर जीवोंका अकल्याण न कर निश्चय मोक्षमार्ग ही यथार्थ मोक्षमार्ग है यह स्पष्ट किया है। यही कारण है कि आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार गाथा १९९ की टीकामें निश्चय मोक्षमार्गको ही मोक्षका एक-यथार्थ मार्ग बतलाते हुए लिखा है—

यत सर्व एव सामान्यचरमशरीरास्तीर्थकरा अचरमशरीरा मुमुक्षवश्चामुनैव यथोदितेन शुद्धात्म-
तत्त्वप्रवृत्तिलक्षणेन विधिना प्रवृत्तमोक्षस्य मार्गमधिगम्य सिद्धा वमूवु, न पुनरन्यथापि। ततोऽवधार्यते
केवलमयमेक एव मोक्षस्य मार्गो न द्वितीय इति।

सभी सामान्य चरमशरीरो, तीर्थकर और अचरमशरीरी मुमुक्षु इसी यथोक्त शुद्धात्मतत्त्वप्रवृत्तिलक्षण विधिसे प्रवृत्त हुए मोक्षमार्गको प्राप्त करके सिद्ध हुए, परन्तु ऐसा नहीं है कि अन्य मार्गस भी सिद्ध हुए हो। इससे निश्चित होता है कि केवल यह एक ही मोक्षका मार्ग है, दूसरा नहीं।

६. वन्ध आर मोक्षका नयदृष्टिसे स्पष्टीकरण

जैनदर्शन ध्रुवताके समान उत्पाद-व्ययको भी स्वीकार करता है। द्रव्यदृष्टिसे प्रत्येक द्रव्य ध्रुवस्वभाव सिद्ध होता है और पर्यायदृष्टिसे उत्पाद-व्ययरूप भी सिद्ध होता है। इस दृष्टिसे निश्चयनयका कथन जितना यथाय है, सद्भूत व्यवहारनय (निश्चय पर्यायार्थिकनय)का कथन भी उतना ही यथार्थ है। अन्य दर्शन इस प्रकार नयभेदसे वस्तुकी सिद्धि नहीं करते, इसलिए उनका कथन एकान्तरूप होनेसे मिथ्या है इसमें सन्देह नहीं।

अब देखना यह है कि जीवकी जो वन्ध और मोक्ष पर्याय कही है वह क्या है? यह तो अपर पक्ष भी स्वीकार करेगा कि न तो एक द्रव्यकी पर्याय दूसरे द्रव्यमें होती है और न ही दो द्रव्य मिलकर उनकी एक पर्याय होती है। इसलिए जब हम जीवकी अपेक्षा विचार करते हैं तो यही सिद्ध होता है कि वन्ध और मोक्ष ये दोनों जीवकी ही पर्याय हैं। इस अपेक्षासे ये दोनों पर्याय जीवमें सद्भूत हैं—यथाय है। भावससार और भावमोक्ष इन्हींका दूसरा नाम है। यह सद्भूत व्यवहारनयका वक्तव्य है। असद्भूत व्यवहारनयका वक्तव्य इससे भिन्न है। यह नय कामण वर्गणाओंके ज्ञानावरणादिरूपसे परिणमनको वन्ध कहता है और उन ज्ञानावरणादि कर्मोंके कर्मपर्यायको छोड़कर अकर्मरूपसे पारणमनेको मोक्ष कहता है। यद्यपि ये दोनों (कर्मणवर्गणाओंकी कर्मपर्यायरूप वन्धपर्याय और कर्मोंकी अकर्मरूप मोक्षपर्याय) जीवकी नहीं हैं, इन्हें जीवने उत्पन्न भी नहीं किया है। फिर भी असद्भूत व्यवहारनयसे ये जीवकी कही जाती हैं और जीवकी ही इनका कर्ता भी कहा जाता है। ये पुद्गलपरिणाम आत्माका कार्य नहीं है इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द प्रवचनसारमें लिखते हैं—

नेह्मदि जेव ण मुचदि करेदि ण हि पोग्गलाणि कम्माणि।

जावो पुग्गलमज्जे वट्टण्ण वि सव्वकालेसु ॥१८५॥

बीच लयी काकोमें पुनःकके मध्य रहता हुआ भी पौरुषात्मिक नमोको न तो प्रहृत करता है, न त्यागता है और न करता है ॥१५२॥

अब पक्षका कहना है कि 'जो एक लयका विषय है वही विषय दूसरे लयका नहीं हो सकता । यदि ऐसा हो जाय तो दोनों लयोंमें कोई अन्तर ही नहीं रहेगा । दोनोंमें अन्तर नहीं रहनेसे लयका विचारन व्यर्थ हो जायगा तथा सुस्पष्टता नहीं रहेगी सर्व विच्छन्न हो जायगा । जो व्यवहारलयका विषय है उक्त लयका व्यवहारलयसे हो हो सकता है, निश्चयनसे यह कथन नहीं हो सकता । अतः आर्यप्रमाणाको यह कह कर दाख देना कि विरहित कथन व्यवहारलयसे है निश्चयसे नहीं जायम संभव नहीं है ।

जो इस सम्बन्धमें हमारा भी कहना है कि जो अठमूतव्यवहारलयका विषय है वही अठमूतव्यवहारलयका नहीं हो सकता । यदि ऐसा हो जाय तो दोनों लयोंमें कोई अन्तर ही नहीं रहेगा । दोनोंमें अन्तर नहीं रहनेसे लयका विचारन व्यर्थ हो जायगा तथा दोनोंके कथनको एक लयसे ही अभ्यवेदकी प्रतीति नहीं होती । अभ्यवेदकी प्रतीति नहीं हो सकेसे पुनः-पुनः अभ्यवेदकी सत्ता नहीं सिद्ध होती सर्व विच्छन्न हो जायगा । अतः जो अठमूतव्यवहारलयका विषय है उसे उपरिष्ठ मानना हो मुक्त है । उक्त अठमूतलये प्रसिद्ध करना जायमसंभव नहीं है । हमने अपने उपायोंमें आर्यप्रमाणाको कहीं भी दाखनेका प्रयत्न नहीं किया । इसी जायममें जो अठमूतव्यवहारलयका वक्तव्य है उसे अवश्य ही उक्त लय प्रसिद्ध किया है ।

अब पक्षमें प्रस्तुत प्रसिद्धाका जो चित प्रयोक्तारों उपस्थित करनेका प्रयत्न किया है उसे हम अच्छी तरहसे समझ रहे हैं । पहले तो उस पक्षमें प्रत्येक वस्तुको अनेकप्रकारसे प्रसिद्ध कर सामान्य-विशेष विरल-अतिरल आदिप्रकारों से जो समुच्चयको स्थापना की । इसके बाद सामान्य और विशेषको विषय करनेवाले आध्यात्मिक और पार्थिविक इन दो लोकोमें स्थापना कर इनको निश्चयनसे और व्यवहारलय यह संज्ञा रखी । और इस प्रकार व्यवहारलयके उत्तर लोकोका नाम छिमे विना और अठमूतव्यवहारलयके विषयमें अठमूतव्यवहारलयके विषयको विधाकर प्रस्तुत प्रसिद्धाका जोषा बढ़ा किया । किन्तु हमारे विचारसे उत्सवधारकी यह प्रतीति नहीं है । क्या इस प्रकार एक अभ्यवेदकी पक्षोंकी प्रसिद्ध करनेवाले पार्थिविकलयको व्यवहारलय वक्तव्यकर अठमूतव्यवहारलयके विषयको अठमूत सिद्ध किया जा सकता है, कभी नहीं । स्पष्ट है कि जब कि अठमूतव्यवहारलयका विषय उपरिष्ठ है तो वह उपरिष्ठ ही रहेगा । जायमसे उसे अठमूत सिद्ध करना ठीक नहीं है ।

इस प्रकार लय बीज क्या है इसका लक्ष्यहीने स्पष्टीकरण किया ।

७. पञ्चमूतका अग्रमह ठीक नहीं

जब ही हम लयका लयमें किने लये व्यवहारलयके उत्तर पक्षों और उनके विषयको ध्यानमें रखकर लय पक्षोंके विषयमें स्मरणकर किया । किन्तु लयलय जायममें इस विषयपर और जो सूक्ष्मसे विचार किया गया है । सबसे वक्तव्य है कि आत्माकी जो लयमें परके लयसे (उपलब्ध लयमें उपलब्ध होनेसे वा परलय लयमें करनेसे) उत्पन्न होती है वह जिसके लयसे उत्पन्न होती है उसीकी है । यही कारण है कि लयलय जायममें जिनसे लयलय आदि लयोंकी जो लय कहा है उसे लयलयका व्यवहारका कथन जायम चाहिए । इस पर लय होता है कि इन लयलयका आदि लयोंकी लय कहा यह जब कि लयलय व्यवहार है तो फिर जिनसे लयसे व्यवहारका कथन ही लो किया ? यह प्रश्न है । इसीका समाधान करते हुए आचार्यने व्यवहार लय ५२ को दोषार्थ 'व्यवहारो हि व्यवहारिण्य' प्रत्यादि लयन किया है । इसके यह

स्पष्ट हो जाता है कि तीर्थप्रवृत्तिके निमित्तका ज्ञान करानेके लिए व्यवहार दिखलाना अन्य बात है और उसे परमार्थरूप मान लेना अन्य बात है। व्यवहारनय व्यवहाररूप निमित्तका ज्ञान कराता है इसमें मन्देह नहीं और इसी लिए ज्ञेयात्म आगममें उमका प्रतिपादन भी किया गया है। पर इस परसे यदि कोई अपर पक्षके मतानुसार व्यवहारनयको अन्यके धर्मको अन्यका कहनेवाला न मानकर उमके विषयको परमार्थरूप ही मान ले तो इस जीवका शरीर और गणादिभागमें मुक्त होना त्रिकालमें नहीं बन सकेगा और ये जीवके स्वरूप निष्ठ हो जानेपर वस्तुव्यवस्था भी नहीं बन सकेगी। क्या अपर पक्षने इस तथ्यपर ध्यान दिया? वह एकान्तका परिहार करनेके लिए 'तमन्तरेण' इत्यादि टीका वचनको तो उद्धृत करता है पर उमको मान्यताके अनुसार जो एकान्तकी प्रसक्ति होती है उसकी ओर अनुमात्र भी ध्यान नहीं देता। अतः उक्त वचनके आधारपर अपर पक्षको प्रकृतमें ऐसे ही अनेकान्तको स्वीकार कर लेना चाहिए कि निश्चय भूतार्थरूप है, अभूतार्थरूप नहीं। अभूतार्थरूप तो मात्र व्यवहार है जिसे व्यवहार नयसे तीर्थप्रवृत्तिका निमित्त जानकर जिनदेवने निर्दिष्ट किया है। हाँ यदि अभूतार्थ व्यवहारको तीर्थप्रवृत्तिका व्यवहार हेतु भी नहीं स्वीकार किया जाय तो क्या आपत्ति आती है इसे आचार्य अमृतचन्द्रने 'तमन्तरेण' इत्यादि वचन द्वारा स्पष्ट किया है। अतः निश्चय और व्यवहार दोनों ही परमार्थरूप हैं ऐसा एकान्त जाग्रह करना उचित नहीं है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। व्यवहारनय अन्यके धर्मको अन्यका कहता है इसके लिए समयसार गाथा ५६ को आत्मश्लाघा टीका तथा आचार्य जयसेनकृत टीकापर दृष्टिगत कीजिए।

८. जीव परतन्त्र क्यों है इसका सांगोपाग विचार

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने जीवको परतन्त्र कोन बनाये हुए है इसकी सिद्धि करते हुए आचार्य विद्यानन्दिका 'जीव परतन्त्रीकुर्वन्ति' इत्यादि वचन उद्धृत किया है। आचार्य विद्यानन्दि दर्शन-प्रभावक महान् आचार्य हो गये हैं इसमें अनुमात्र भी सन्देह नहीं। उनका नामस्मरण होते ही उनके प्रति श्रद्धासे मस्तक नत हो जाता है।

अपर पक्षने अपनी पिछली प्रतिशक्तानें यह वाक्य लिखा है—'इस जीवको कर्म परवश बनाये हुए है। उसीके कारण यह परतन्त्र हो रहा है।' हमने इस वाक्यको एकान्त आग्रहका पोषक समझकर यथार्थ क्या है इसका पिछले उत्तरमें निर्देश किया था। किन्तु अपर पक्षने इस वचनको आचार्य विद्यानन्दिका वतलाकर पर्यायान्तरसे यह सूचित किया है कि हमारे द्वारा आचार्य विद्यानन्दिके वचनपर ही आपत्ति उठाई गई है। अपर पक्षने अपनी प्रस्तुत प्रतिशक्तानें आचार्य विद्यानन्दिके मूल वाक्यको पुनः उपस्थित किये जानेका सकेत तो किया है पर पिछली प्रतिशक्तानें वह वाक्य दृष्टिगोचर नहीं होता। इसी प्रकार हमारे जिन वचनोंपर यह प्रतिशक्ता उपस्थित की गई है उनके विषयमें यह तो लिखा है कि 'आपके द्वितीय वक्तव्य में निम्न वाक्योंको पढ़कर बहुत आश्चर्य हुआ।' और साथ ही यह भी लिखा है कि 'आपके निम्न वाक्यों पर आर्षप्रमाण सहित विचार किया जाता है।' परन्तु जिन वाक्योंपर विचार करनेकी अपर पक्ष यहाँ पर प्रतिज्ञा कर रहा है वे वाक्य यहाँ उद्धृत नहीं किये गये हैं। अस्तु,

आचार्य विद्यानन्दिके उक्त वचनको अपने पक्षमें समझकर अपर पक्षने उस आधारसे एक मत तो यह बनाया है—

'प्रगट है, जीवका क्रोधादि परिणाम स्वयं परतन्त्रता है, परतन्त्रताका कारण नहीं।'।

जाये अपर पक्षमें लिखा है कि—

‘यदि मां अज्ञानभावको हो परतन्त्र करनेवाला मां भिन्न जाये’—

इससे मांजूम पड़ता है कि उस पक्षका एक मत यह भी है कि बीबका अज्ञान मां भी परतन्त्रता का कारण है।

यह अपर पक्षका वस्तुतः है। इससे मांजूम होता है कि अपर पक्ष एकान्तसे मां पुद्गल कर्मको बीबको परतन्त्रताका हेतु मानता है, किन्तु उस पक्षका यह कथन स्वयं आचार्य विद्यानन्दिके अभिप्रायके विरुद्ध है। वे अक्षरही पृ. २१ में लिखते हैं—

उद्धेतः पुनरावर्त्तनं कर्म बीबस्व एवस्वपरिणामतः ।

परन्तु उस अज्ञानविद्योपपन्न हेतु आचरण कर्म ही बीब अन्तरपूर्व बीबका अवता परिणाम है।

इससे यह बात तो स्पष्ट हो जाती है कि आचार्य विद्यानन्दिके केवल ज्ञानावरणादि कर्मोंको ही परतन्त्रताका हेतु नहीं स्वीकार किया है किन्तु बन्धोपे राग द्वेष और मोक्षको भी परतन्त्रताका हेतु स्वीकार किया है। वे रागादि भाव स्वयं पारतन्त्र्यस्वरूप हैं और परतन्त्रताके हेतु भी हैं। तथा ज्ञानावरणादि कर्म व्यसहारसे केवल बीबकी परतन्त्रताके हेतु तो हैं पर बीबके पारतन्त्र्य स्वरूप नहीं यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार बीबकी परतन्त्रताके दो हेतु प्रत्यक्ष हुए—बाह्य और आन्तरिक। अब हमें मुख्य हेतु को ही इसका विचार करना है। हरिवंशपुराण सर्ग ७ में लिखा है—

आचरे निजजातीयो हेतुवन्नापि कथञ्चन ।

उवाचो सङ्कातो स्वतः सुखोपादानकर्मणः ॥१३॥

यहाँ भी निजजातीय हेतु कार्यकृत होता है यहाँ यह सङ्कातो है और मुख्य उपदान कारण है ॥१३॥

इस प्रकार प्रत्येक कार्यका मुख्य कारण उपादान है, निजजातीय पदार्थ नहीं स्वयं निर्भव होनेपर अब इस बातका विचार करना है कि बाह्य कर्मोंको सङ्कातो कर्मों कहा ? इसका स्पष्टीकरण करते हुए समग्रसार भाषा १६ के आठ आचार्य अपेक्षेकृत टीकायें लिखा है—

अथ ह्युद्धर्त्तव्ये यदा उपादिरद्विषयपरिणामस्त्वहा मोक्षो भवति । अतोपे देहादौ यदा रागादि परिणामस्त्वहा बन्धो भवति ।

युद्ध बीबके विषययें अब रागादि रहित परिणाम होता है तब मोक्ष होता है तथा बन्धो देहादि परिणाम होता है तब बन्ध होता है।

इस भाष्यकी पुष्टिमें यहाँ एक वाचा दी है—

बीबे च अजीबे च अपि समपन्नि कल्प कथमुच्यते ।

तत्त्वैव कल्प मोक्षको हावे समाशेषेण भिन्निह ॥

—तथा ना २ अवशेषकृत टीका

संक्षेपमें बन्ध और मोक्षका निदान यह है कि यदि यह बीब वर्तमान अवयवों में भी अपेक्षित होता है कर्मों के उपायेय बुद्धिसे उत्पन्न होकर परिणमता है तो मोक्ष होने पर मोक्ष है और यदि यह बीब वर्तमान

समयमें अजीव देहादि, कर्म और कर्मके फलमें उपादेय बुद्धिसे उपयुक्त होता है अर्थात् तन्मय होकर परिणमता है तो ऐसा होनेपर बन्ध है ।

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए प्रवचनसार में लिखा है—

भावेण जेण जीवो पेच्छदि जाणादि आगदं विसये ।

रज्जदि तेणेव पुणो वज्झदि कम्म ति उवएसो ॥१७६॥

जिनदेवका ऐसा उपदेश है कि यह जीव प्राप्ति विषयको जिस राग-द्वेष-मोहभावसे जानता देखता है उस भावसे उपरजित होकर कर्मबन्ध करता है ॥१७६॥

ये आगमप्रमाण हैं । इनसे विदित होता है कि कर्म (राग-द्वेष) और उनके फलमें यदि यह जीव उपयुक्त होता है तो ही ज्ञानावरणादि कर्म प्रज्ञानादि जीव परिणामके होनेमें हेतु सत्ताको प्राप्त होते हैं, अन्यथा नहीं । इसलिए यही सिद्ध होता है कि अपनी परतन्त्रताका मूल कारण यह जीव स्वयं है, ज्ञानावरणादि कर्म नहीं । ज्ञानावरणादि कर्मको आचार्यने परतन्त्रताका हेतु इसलिए कहा कि उनमें उपयुक्त होकर जीव अपनेमें परतन्त्रताको स्वयं उत्पन्न करता है । वे स्वयं जीवको परतन्त्र नहीं बनाते । जीवके परिणामको निमित्तकर कर्मवगणाद्विषय पुद्गल कर्मपरिणामको प्राप्त होते हैं और उत्तर कालमें जीवके उनमें उपयुक्त होते समय वे जीवके राग-द्वेषरूप परतन्त्रके होनेमें व्यवहार हेतु होते हैं । इससे भी स्पष्ट है कि यह जीव वास्तवमें स्वयं अपने अपराधवश परतन्त्र बनता है । चोरको कोतवाल ने परतन्त्र बनाया यह तो व्यवहार है । वास्तवमें वह स्वयं अपने अपराधके कारण परतन्त्र बनता है यह यथार्थ है । तत्त्वार्थवातिक ५-२४ के वचनका दूसरा अभिप्राय नहीं । यहाँ आया हुआ 'मूलकारण' पद निमित्तकारण अर्थका सूचक है । यथा—सज्जोयमूल-सज्जोयनिमित्तम् । मूलाचार प्र० भा० २४६ टोका ।

प० फूलचन्दने पचाव्यायी पृ० १७३, पृ० ३३८ में जो कथन किया है वह व्यवहार हेतुको मुख्यतासे किया है । इसलिए पूर्वापरका विरोध उपस्थित नहीं होता । यदि प० फूलचन्द्र व्यवहार हेतुको निश्चय हेतु मानने लगे तो ही पूर्वापरका विरोध आता है, अन्यथा नहीं । तभी तो प० फूलचन्दने उसी पचाव्यायी पृ० १७३ में यह भी लिखा है—'किन्तु यह परतन्त्रता जीवकी निज उपाजित वस्तु है । जीवमें स्वयं ऐसी योग्यता है जिससे वह सदासे परतन्त्र है ।' और इसा प्रकार उसी पचाव्यायीके पृ० ३३८ में भी यह लिखा है—'यह कमी जो थोड़ी बहुत अरिहत अवस्थामें रहती है वह अनादिकालसे चली आ रही है । इसका कारण कर्म माना जाता है अवश्य, पर यह मूलतः जीवकी अपनी परिणतिका ही परिणाम है । इसे ही सारदशा कहते हैं ।

यद्यपि प० फूलचन्दके उक्त कथनसे तो पूर्वापर विरोध नहीं आता । परन्तु अपर पक्ष जो व्यवहार हेतुको यथार्थ हेतु मनवानेका प्रयत्न कर रहा है उससे अवश्य ही आगमका विरोध होता है । आगम जब यह स्पष्ट शब्दोंमें स्वीकार करता है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका त्रिकालमे यथार्थ कर्ता नहीं हो सकता । ऐसी अवस्थामें अन्य द्रव्यके कार्यमें अन्य द्रव्यकी विवक्षित पर्यायको व्यवहार (उपचार) हेतु मान लेना ही आगम सगत है । यदि आगममें और आगमनुसारी कथनमें पूर्वापरका विरोध परिहार हो सकता है तो इसी स्वीकृतिसे हो सकता है, अन्यथा नहीं ।

अपर पक्षने अपना मन्तव्य लिखनेके बाद एक उद्धरण आप्तपरीक्षा पृ० २४६ का भी उपस्थित किया है । उसमें परतन्त्रताके निमित्त (बाह्य हेतु) रूखसे कर्मको स्वीकार किया गया है । यहाँ ज्ञातव्य यह

है कि इस परलम्पताका कोई आभ्यन्तर (निरन्तर हेतु) बरकर होना चाहिए, क्योंकि परलम्पताका बर्तव्य उत्पत्ति केवल बाह्य हेतुमे होती है यह तो अपर वधको भी मान्य नहीं होता। आचार्य विद्यानाथ उत्पत्ति स्मोक्तार्थिक पृ. १२ में लिखते हैं—

एतद्-कपाट प्रसर-लोकादूरगच्छिष्यानुमयीऽपकपल-वामप्रक्षितिःकर्मकहेतुर्वा अथवाः स्वपरिणामविशेषाः
 ध्वनिविशेषा मौऽन्तरग सहकारी वि भवसौख्यी रत्नवत्स्य तद्भावा नामाद्यन्तर्गतकर्म-
 जपस्व निजरागुपचयि भ वसामुत्पत्ता । अपुपुपुपु वषाद्याकर्मजुमगाद्ब निजता न पुनकर्ममाप्
 तस्वानववत्त्वान् । तद्गर्भं ध्याविकलनवर्त्त लवामकर्मकिया मन्मसमम सुर्वित न सम्पादवत्त्व तद्
 तत्सहकारिकोऽन्तरगतः ।

विशेषा एतद् कपाट प्रसर और लोकादूरगच्छिष्याते अनुमान होता है और जो अपकर्षण तथा परमार्थ संकल्पना हेतु है ऐसा अवधाना ध्वनिविशेषण को अपना परिणामविशेष है यह उत्पत्तिना निमग्नता उत्पत्तिमे अन्तरग नदृष्टादि कारण है क्योंकि इनके अभावमे भाववि तीन अवग्रह कर्मोंको न तो निर्जट बन सकतो है और न हो विच्छेदनकी उत्पत्ति हो सकती है। अन्तु कर्मको वा वषाकाक अनुवधमे हो निर्जट हो जाता है उत्कलन नहीं क्योंकि यह अनवरत है। उत्पत्ति अन्तर्गत पुन कर्मिक रत्नवत् लवामकर्मको प्रथम समयमे भुविशको नहीं हो उन्मादित करता है, क्योंकि उन समय उल्लेख लुप्तमे (अन्तरग हेतु) का वस्तु है।

इससे स्पष्ट है कि बीजहेतु पुनस्तान् एक को यह जीव परलम्प वषा हुआ है उल्लेख अन्तरग कारण स्वयं इस बीजकी ध्वनिहेतुता हो है। आचार्य विद्यानाथिने सर्वत्र कर्मको परलम्पताका हेतु वतकाते हुए उल्लेख निमित्तकारणे इष्टोक्ति उत्पत्ति किया है ताकि कोई शोषको परलम्पताका मुख्य कर्ता इष्टकर्मोंको न मान ले। उन्होंने इष्टकर्मोंको परलम्पताका निमित्त वतकाते हुए उसको पुष्टिमें वैज्ञी (निवृत्ति) को वृष्टान्तकर्ममें उपस्थित किया है। वैज्ञी कर्मोंको स्वयं परलम्प नहीं बनाती। यह उल्लेख स्वभाव नहीं। किन्तु जब उल्लेख अन्तरग वषा कारण किया जाता है तब यह परलम्पतामे बाह्य निमित्त होती है, अन्तर्गत नहीं। इससे स्पष्ट है कि शोषको परलम्पताका मूल हेतु विध्यवर्धन विध्यज्ञान और विध्यकारिण ही है। सर्व संसार (परलम्पता) के मूल हेतु कहनेका भी यही कारण है। कर्म सत्त्वं द्रव्यकर्मके सिद्ध तो प्रयुक्त होता ही है, भावकर्मके सिद्ध मुख्यतासे प्रयुक्त होता है, क्योंकि यथार्थमे द्रव्यकर्मको करना जीवका अपना कार्य न होकर भावकर्मको करना जीवका अपना कार्य है। अतएव वस्तुका ये सिध्यवादादिभाव ही सम्भवत्वादिके प्रतिबन्धक स्वीकार किये गये हैं। इनमे तत्त्वको स्पष्ट करते हुए मनवान् पुनपुन समयसारमें लिखते हैं—

सम्भक्त्यदिभिषद्भि सिध्यकारिणं परिकल्पितं ।
 तत्त्वोत्पत्तय जीवो सिध्यकारिणि सि व्यवस्थो ॥१६१॥
 व्यवस्थ वद्विभिषद्भि जन्मात् सिध्यकारिं परिकल्पितं ।
 तत्त्वोत्पत्तय जीवो जन्मात् हीनि व्यवस्थो ॥१६२॥
 व्यारिण्यदिभिषद्भि कर्मात् सिध्यकारिं परिकल्पितं ।
 तत्त्वोत्पत्तय जीवो व्यारिण्यो हीनि व्यवस्थो ॥१६३॥

विनयेकी सम्भक्त्यका प्रतिबन्धक सिध्यकारको कहा है। उल्लेख उल्लेख जीव सिध्यकारिण है ऐसा

जानना चाहिए ॥१६१॥ जिनवरने ज्ञानका प्रतिबन्धक अज्ञानको कहा है। उसके उदयसे जीव अज्ञानी है ऐसा जानना चाहिए ॥१६२॥ जिनवरने चारित्र्यका प्रतिबन्धक कषायको कहा है। उसके उदयसे जीव अचारित्र्य है ऐसा जानना चाहिए ॥१६३॥

रत्नत्रय परिणत आत्मा पूर्ण स्वतन्त्र है इसे अपर पक्ष स्वीकार करता ही है और उसके प्रतिबन्धक ये मिथ्यात्वादि भाव हैं, इसलिए ये स्वयं परतन्त्रस्वरूप होकर भी परतन्त्रताके मूल हेतु भी हैं ऐसा यहाँ स्वीकार करना चाहिए। परमें एकत्व बुद्धि करके या रागबुद्धि करके जब यह जीव मिथ्यात्व आदिरूपसे परिणमता है तभी ज्ञानावरणादि कर्मोंमें परतन्त्रताकी व्यवहारहेतुता बनती है, अन्यथा नहीं। हमने अपने पिछले वक्तव्यमें यही आशय व्यक्त किया है, अतः वह आगमानुकूल होनेसे प्रमाण है। आचार्य जयसेनने प्रवचनसार गाथा ४५ की टीकामें इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर यह वचन लिखा है—

द्रव्यमोहोदयेऽपि सति यदि शुद्धात्मभावनावलेन भावमोहेन न परिणमति तदा बन्धो न भवति।

द्रव्यमोहके भी उदय रहने पर यदि जीव शुद्धात्मभावनाके बलसे भावमोहरूपसे नहीं परिणमता है तो उस समय बन्ध नहीं होता।

‘बन्ध नहीं होता’ यह नयवचन है। इससे ज्ञात होता है कि शुद्धात्मभावनाके अभावमें जिस स्थिति-अनुभागको लिए हुए या मात्र तन्निमित्तक जिन प्रकृतियोंका बन्ध होता है उस प्रकारका या उन प्रकृतियोंका बन्ध नहीं होता।

पूरे कथनका तात्पर्य यह है कि जीवकी परतन्त्रताका यथार्थ कारण कषाय है, द्रव्यकर्म नहीं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य विद्यानन्दि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० ६ सू० ४ में लिखते हैं—

कषायहेतुक पुंस परतन्त्र्य समन्तत।

सत्त्वान्तरानपेक्षीह पञ्चमध्यगभृगवत् ॥८॥

कषायविनिवृत्तौ तु परतन्त्र्य निवर्त्यते।

यथेह कस्यचिच्छान्तकषायावस्थितिक्षणे ॥९॥

इस लोकमें कमलके मध्यमें अवस्थित भौरेके समान इस जीवकी परतन्त्रता सब ओरसे कषायहेतुक होती है ॥८॥ और किसी जीवकी इस लोकमें कषायके शान्त रहते समय परतन्त्रता दूर हो जाती है उसी प्रकार कषायके निवृत्त हो जाने पर इस जीवकी परतन्त्रता भी निवृत्त हो जाती है।

यद्यपि इन्हीं आचार्यने आप्तपरीक्षा कारिका ११४-११५ की टीकामें तथा पृष्ठ २४६ में द्रव्यकर्मको जीवकी परतन्त्रताका हेतु बतलाया है और यहाँ वे ही आचार्य कषायको परतन्त्रताका हेतु लिख रहे हैं। परन्तु इसमें कोई विरोध नहीं है, क्योंकि जीवकी परतन्त्रताका यथार्थ हेतु कषाय है और उपचरित हेतु द्रव्यकर्म है। इसलिए हमने अपने पिछले उत्तरमें इस विषयको ध्यान में रख कर जिन तथ्योंका प्ररूपण किया है वे यथार्थ हैं ऐसा यहाँ निर्णय करना चाहिए।

९ समग्र आर्हतप्रवचन प्रमाण है

अपर पक्षने हमारे ‘समयसार अध्यात्मकी मुख्यतासे प्रतिपादन करनेवाला आगम ग्रन्थ है, शेष ग्रन्थ व्यवहारतयकी मुख्यतासे लिखे गये हैं।’ इस कथनको तूल देकर इस वीतराग चर्चाको जो विकृतरूप प्रदान करनेका प्रयत्न किया है वह श्लाघ्य नहीं है। हमने उक्त वाक्य किस ग्रन्थमें किस नयकी मुख्यतासे कथन है इस दृष्टिको ध्यानमें रख कर ही लिखा है और यह अभिप्राय हमारा नहीं है, जगन्मान्य गुरुपदसमलकृत

आचार्य अमृतचन्द्रका है यह स्पष्ट करते हुए पंचाङ्गिकाय बाबा ११२ का टीकाबोध भी प्रमाणबद्ध किया है। हमारे उक्त कथनके आधारसे ये तथ्य प्रमाणित होते हैं—

१ समयसारमें मुख्यरूपसे निश्चयनबन्धों केद्वयमें रख कर कथन किया गया है, शेषरूपसे व्यवहारमयको धर्ममें रख कर भी कथन किया गया है।

२ समयसार' यह बचन उपलब्ध है। इसके दूरी प्रकारके अन्य सामग्रियोंका भी परिचाय हो जाता है,

३ 'येय' शब्दोंमें व्यवहारमयको धर्ममें रख कर मुख्यरूपसे कथन किया गया है, शेषरूपसे निश्चयनमयको मुख्यमें रख कर भी कथन किया गया है।

४ 'येय धर्म' यह बचन उपलब्ध है। इसके धर्मों धर्मोंका परिग्रह होता है जिनमें व्यवहारजन्यको धर्ममें रख कर भी यह कथनीकी मुख्यता है।

अपर पद्य हमारे उक्त कथनके आधारसे विभिन्न अभिप्राय प्रकट किया है और पर्याप्तप्रमाणोंसे आचार्य अमृतचन्द्रको भी उतमें सम्मिलित कर दिया है। यह आचार्य अमृतचन्द्रका हो तो बचन है—

इह हि व्यवहारमयः किं पर्यायधितयात् — पर्यायं परस्व विदधति।

यहाँ व्यवहारमय पर्यायधित होनेसे.....पर्यायको परस्व कहता है—समयसार वा १५

यह आचार्य बचन ही तो है—

अन्वयः प्रसिद्धः धर्मस्थान्धः समारोपमसम्भूतव्यवहारः। अक्षरमूलव्यवहार एव उपपाठः।

अन्वय इत्यनें प्रसिद्ध धर्मका अन्वय इत्यनें समारोप करना अक्षरमूलव्यवहार है। अक्षरमूलव्यवहार ही उपचार है। —आकाशपट्टति

और यह आचार्य बचन ही तो है—

अन्वयेति अन्वयः सन्तु अक्षरमूलः ॥१११॥—वचनार्थाविग्रह

अक्षरमूल व्यवहार अन्वये के मुखको अन्वय कहता है।

ये हमारे बचन नहीं हैं। ऐसी अवस्थामें अपर पक्षका यह किम्बदा—कि उपरोक्त धर्म स्वतन्त्र रूप प्रकारके अन्तरन अभिप्रायको दर्शित करता है कि समस्त वैतनाथमय (धर्मों) में एकमात्र समयसार ही अन्वयप्रधान होनेके कारण सरावार्थ प्रायामात्रिक तथा मान्य है और अन्वय समस्त धर्म (बाहे यह स्वयं भी मुख्यमुख आचार्य कृत भी क्यों न हो) व्यवहारजन्यको मुख्यतासे होनेके कारण अन्तरन अप्रामाणिक एवं अमान्य है, क्योंकि वास्तविक व्यवहारमयको कल्पनासे विपर्ययित या अवश्य ही चोपित किया गया है। परन्तु इस वाक्यको किम्बदन्ती आवश्यकता ही न थी। श्री समयसारमें भी स्वाक-स्वाक पर व्यवहारका बचन है, अतः यह भी असत्य ही होगी। इस अर्थसे तो यह भी किम्बदा वाता वाहिये वा कि श्री समयसारके तो मान नहीं लेना चाहिये है जिनमें वैतनाथ निश्चयनबन्धों कथन है। यह ही तो एकान्त निरवयव किम्बदन्ती है। बाबि,

किन्तु यह वाक्यात्मिक किन्ती भी अवस्थामें धोबनीक नहीं कहो वा उकतो। यह शुरुआत ही है, जिसे अपर पक्षमें उक्त धर्मोंमें व्यवहार किया है।

यह अपर पक्षके वक्तव्यका कुछ अर्थ है। इसमें या इसके वास्तविक वक्तव्यमें बहुत कुछ कहा गया है। यदि हम इसके बहुत भीतर भागों को इसके अन्तरमें बहुत कुछ किम्बदा वा उकता है और यह अवस्था

सिद्ध किया जा सकता है कि प्रस्तुत चर्चमें अपर पक्षने कहीं तक वीतरागताका निर्वाह किया है। यह तो हम पक्षने ही लिया आये है कि कोई भी नय कल्पनारोपित, अप्रामाणिक या असत्य नहीं होता। व्यवहार-नयके लिये इन शब्दोंका प्रयोग अपर पक्ष ही कर रहा है, इसका हमें आश्चर्य ही नहीं खेद भी है। निश्चयनय जैसा वस्तुका स्वरूप है उसे उभी रूपमें निरूपित करता है, सद्भूत व्यवहारनय सद्भूत अर्थमें ही व्यवहारकी प्रसिद्धि करता है और असद्भूत व्यवहारनय उपचरित अर्थ की ही प्रसिद्धि करता है। सभी नय अपने-अपने विषयका ही निरूपण करते हैं, इसलिये वे यथार्थ हैं। कल्पनारोपित नहीं हैं। यह अपर पक्ष ही बतलावे कि क्या कोई ऐसा व्यवहारनय है जो गंधके सौगंधी या आकाशकुसुमकी कही सिद्ध करता है जिससे कि उसे कल्पनारोपित, अप्रामाणिक या असत्य कहा जाय। अपर पक्षने हमारे हिम कथनके आधारपर व्यवहारनयके लिये इन शब्दोंका प्रयोग कर हम पर यह आरोप किया है कि हम व्यवहारनयको कल्पनारोपित आदि कहते हैं यह हम नहीं समझ सके। यदि प्रयोजनवश मिट्टीके घड़ेको घोंका घड़ा कहा जाता है तो वह कल्पनारोपित कैसे कहलाया इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। फिर भी निश्चयनय मिट्टीके घड़ेको मिट्टी का ही कहेगा। स्वरूपका ज्ञापक होनेसे, घड़ा घोंका है इसका तो, वह निषेध ही करेगा, क्योंकि प्रत्येक वस्तुका स्वभाव ही ऐसा होता है कि वह स्वरूपका उपादान और पररूपका अपोहन करे।

अपर पक्षका कहना है कि 'जो प्ररूपणा जिस नयसे की गई है उस नयसे वह यथार्थ है।' हम अपर पक्षको विश्वास दिलाते हैं कि हमने अपने ममग्र उत्तर पत्रोंमें इसे मान्य रखा है। और यही कारण है कि अपर पक्षने जहाँ व्यवहारनयकी कथनोंको उद्धृत किया है वहाँ अनेक स्थलोंपर हमने यह लिखकर उत्तर दिया है कि यह व्यवहारनयका कथन या वक्तव्य है।

अपर पक्षका हम पर यह भी आरोप है कि हमने 'सर्वश्रो अकलकदेव या विद्यानन्दि द्वारा रचित शास्त्राके प्रमाणोंको अपेक्षा गृहस्थोंके द्वारा रचित भाषा भजनोंको अधिक प्रामाणिक माना है और उन भजनोंका प्रमाण देकर परम पूज्य महान् आचार्योंके आप्रग्न्योंका निराकरण (खण्डन) किया।' किन्तु यह विपरीत अर्थ अपर पक्षने कहाँसे फलित कर लिया? क्या किसी आचार्यकी प्रयोजनवश की गई व्यवहार प्ररूपणाको उभी रूपमें सूचित करना उसका खण्डन है? आचार्य कुन्दकुन्दने समवसार गाथा ९८ में 'आत्मा षट पट रथको करता है' इसे व्यवहार कथन कहा है। यदि अन्यत्र ऐसी कथनों उपलब्ध होती हैं और हम उसे व्यवहारनयकी कथनों प्रसिद्ध करते हैं तो क्या इसे उभय कथनोंका खण्डन माना जाय? आचार्य महान् आश्चर्य !!

अपर पक्षको समझना चाहिए कि खण्डनका अर्थ होता है किसी कथनको विविध उपायोंका अवलम्बन लेकर अप्रामाणित घोषित करना। किसी कथनको यह किस नयका कथन है यह मतलाना खण्डन नहीं कहलाता। हमें तो आचार्योंके वचनोंके प्रति श्रद्धा है ही, गृहस्थों द्वारा रचित भाषा-भजनोंके प्रति भी श्रद्धा है। जो भगवद्वाणी है वह श्रद्धास्पद है ऐसा हमारा निर्णय है। अपर पक्ष गृहस्थों द्वारा रचित भाषा भजनोंके प्रति हीनताका भाव भले ही रखे, परन्तु इससे हमारी श्रद्धापर आँच आनेवाली नहीं है। यह हम अच्छी तरहसे जानते हैं कि हजारों लाखों नर-नारी उन्हीं भाषा-भजनोंका आलम्बन लेकर वीतरागमार्गका अनुसरण

करत हैं। ये माया-भजन उपेक्षणीय नहीं। उनके प्रति किसी भी प्रकारसे समुदा प्रगट कर अनर्थको आशंका न होना है।

हमने पञ्चास्तिकाय वाचा १२३ का 'पञ्चममया जिस इत्यादि टीका बचन जिस प्रयोजनसे लिख उत्तरमें उद्धृत किया है उसका निरर्थक बड़ा कर दिया है। अगर पक्षको उसको व्याख्या कर यह बतलाना था कि जिस प्रयोजनसे हमने उसे उद्धृत किया है वह प्रयोजन इससे सिद्ध नहीं होता। कि यह सब कुछ न सिद्धकर मान यह लिखना कि 'वरना इस वाच्यको लिखनेको आवश्यकता ही न थी' का सामने नहीं रखता।

प कूटचन्दने जबकि पु १३ पु ३६ पर विरोधार्थम प्रवक्तृवाच्यको अध्यात्मवाच्य स्वीकार किया है वह पक्ष वाच्यके आधारपर ही स्वीकार किया है। वहाँ उसे अध्यात्मवाच्य जिस कारण स्वीकार किया है उसका निरर्थक भी कर दिया है। हम चाहते हैं कि अगर पक्ष पञ्चास्तिकाय गा १२३ के टीका बचन और पक्षका पुं १३ पुं १३६ के उक्त बचन इन दोनोंका प्रमाण माने। हमें दोनोंके प्रामाणिकतामें अणुमात्र भी संशय नहीं है। जो कथन जिस दृष्टिकोणसे किया गया है वह वैसा ही है, अन्यथा नहीं है।

आचार्य अमृतचन्दने प्रवचनसार वाचा १३ की टीकामें जो यह बचन लिखा है— 'इह हि सर्वप्रमाणानां' इत्यादि। उसे समझकर अगर पक्षमें जो एकान्त नियतिवाच्यका निवेद किया है उसका हम स्वागत करते हैं। इसमें संशय नहीं कि जिस प्रकार त्रिकाळा भूतस्वभाव सदाकाळ एकरूप नियत रहता है उस प्रकार पर्याय क्रमनियमित होकर भी अर्थात् क्रमसे अपने-अपने नियत काळमें बरतन होकर भी अनिवार्य अर्थात् वही वही न होकर अन्य-अन्य होता है। ऐसा ही वस्तुका स्वभाव है, उसमें कारा किसका।

इस प्रकार हावधारा वाचीका अनुसरण करनेवाला प्राकृत संस्कृत अपभ्रंश और वर्तमान समयमें बोझी जानेवाली गुजराती हिन्दी मराठी, कन्नड़ी उच्चिन्न बार्ह भाषामें लिखना भी बिनाबन किया गया है वह सब प्रमाण है। वह सब लितावम हावधाय हो है ऐसी भी कहा करता है वह सम्प्रसृष्टि है। हमें विश्वास है कि अगर पक्ष गृहस्थों द्वारा लिखित भाषा-मन्त्रोंको उक्त पद्धतिसे प्रमाणकोटिमें स्वीकार करना। बौधायन वाचीका नाम जिनवाणी है। अतएव जो बचन इसका पदानुसरण करते हैं वे भी जिनवाणीके समान पूर्य हैं ऐसा यहाँ नियत करना चाहिए। ये गृहस्थों द्वारा लिखे गये यह गीत है। उनमें जिन वाचीका गुण होना मुख्य है, क्योंकि पूर्यता उसीसे आवी है।

१० व्यवहार मत्त तप आदि मोक्षके साक्षात् साधक नहीं

अगर पक्षने प्रतिपक्षा ९ में लिखा था— अब हम व्यवहारमत्तके निषेधनूप व्यवहार कियाओपर बोधा प्रकाश डालते हैं। विदम्बर वीणाधर्ममें व्यवहार धर्मके आधारपर ही निरवयवस्वरूप सुधारमाकी श्रान्ति बचवा मोक्षशान्ति बतलाई गई है। नाहि

हमने इसे और इसके बावेंके कथनको ध्यानमें रखकर समबहार पाया १५३ के आधारसे स्पष्ट किया था कि 'बहु नियमक व्यवहार ठी सिध्दावृत्तिमें भी होता है, परन्तु इसे पाकता हुआ भी वह परमार्थ प्राप्त बना रहता है, इतकि निर्वाणकी प्राप्ति नहीं होता। ऐसा हमारा सिद्धान्तका आप्रत्य यह था

कि अपर पक्षकी व्यवहार वर्मके आधारपर ही निश्चयस्वरूप शुद्धात्माकी प्राप्तिकी जो मान्यता उनी हुई है वह श्रुत जाय। उक्त गाथाकी आत्मव्याप्ति टीकाको उद्धृत करनेका भी हमारा यही नायब था।

प्रसन्नता है कि अपर पक्षने यह स्वीकार कर लिया है कि 'निर्विकल्प दशमे ये शुभ प्रवृत्तिरूप ब्राह्म व्रतादिक नहीं होते।' आत्मव्याप्ति टीकाका आशय स्पष्ट करते समय हम 'व्रत, नियम, शील और तप' पदों पर 'ब्राह्म' पद लगाना छोड़ गये थे। अपर पक्षने इस ओर हमारा ध्यान आकर्षित किया, हमें इनकी भी प्रसन्नता है, क्योंकि उस पक्ष द्वारा उक्त तथ्य स्वीकार कर लेनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि निर्विकल्प समाधिरूप रत्नत्रय परिणत आत्मा ही मोक्षका साक्षात् साधन है, व्यवहार किरासुरूप व्रत आदि नहीं।

कि भी अपर पक्ष शुभरूप मन, वचन, कायके व्यापारको परम्परासे मुक्तिका साधन मानता है, इसलिए यह विचारणीय हो जाता है कि इस विषयमें आगमका आशय क्या है ?

यदि अपर पक्ष 'शुभरूप मन-वचन-कायके व्यापार' पदसे द्रव्यमन, भाषा वर्णाश्रितकी वचनरूप प्रणय और औदारिकादि शरीरकी क्रिया लेता है तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि ये तीनों पुद्गल द्रव्यके परिणाम हैं। वे न तो शुभ होते हैं और न अशुभ।

यदि अपर पक्ष उक्त पदसे मुख्यतया तीनों योगोंका परिग्रह करता है तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि गुण परिणामके कारण ही ये तीनों योग शुभ कहलाते हैं।

अतएव परिशेषन्यायसे अपर पक्षको इस पद द्वारा शुभ परिणामसे परिणत आत्माको ही ग्रहण करना पड़ेगा। प्रवचनसार गाथा ६ में भी यही कहा है। स्पष्ट है कि जहाँ भी आगममें ब्राह्म व्रतादिको शुभ कहा है वहाँ उनसे शुभ परिणामरूप व्रतादिको ही ग्रहण किया है। यदि कहीं वचन-कायक्रियाको शुभ या अशुभ कहा भी है तो उससे शुभाशुभ काययोग और शुभाशुभ वचनयोगका ही परिग्रह किया है, भाषारूप से परिणत वचनक्रियाका या औदारिकादि शरीरक्रियाका नहीं।

अब देखना यह है कि आगममें जो शुभ व्रतादिको परम्परा मोक्षका हेतु कहा है उसका आशय क्या है ? यद्यपि इस प्रश्नका उत्तर सीधा है कि ये व्रतादि यदि मोक्षके परम्परा हेतु होते अर्थात् आशिक आत्मशुद्धिके कारण होते और इस प्रकार उत्तरोत्तर शुद्धिको प्राप्त कर यह जीव मोक्ष प्राप्त करता होता तो आगम (प्रवचनसार) में यह न लिखा होता कि 'जब यह आत्मा राग-द्वेषसे युक्त होकर शुभ और अशुभ-रूपसे परिणमता है तब ज्ञानावरणादिरूपसे कर्मोंका बन्ध होता है' (१८७)। और न यह लिखा होता कि 'परको लक्ष्य कर किया गया शुभ परिणाम पुण्य है और अशुभ परिणाम पाप है तथा जो परिणाम अन्यको लक्ष्य कर नहीं किया गया वह दुःखके चयका कारण है' (१८१)। तब तो ऐसा विवेक करनेकी आवश्यकता हो नहीं थी कि 'मैं न देह हूँ, न मन हूँ, न बाणी हूँ। उनका कारण नहीं हूँ, कर्ता नहीं हूँ, करानेवाला नहीं हूँ और कर्ताका अनुमोदक नहीं हूँ' (१६०)। यह विवेक करानेकी भी आवश्यकता नहीं रह जाती कि 'मैं एक हूँ, शुद्ध हूँ, ज्ञान-दर्शनमय हूँ, अरूपी हूँ। अन्य परमाणुमात्र भी मेरा नहीं हूँ' (समयसार गा० ३८)। वस, यह जीव देवादिको भक्ति करता रहे, व्रतादिका पालन करता रहे, उसीसे आशिक शुद्धि उत्पन्न होकर परम्परा मोक्ष हो जायगी। क्या अपर पक्षने इसका भी कभी विचार किया कि आगममें जो उक्त प्रकारका उपदेश दिया है वह क्यों दिया है ? यदि वह पक्ष गृहराष्ट्रसे इसका विचार करे तो उसे यह निणय करनेमें

हेर न जाने कि मुम परिणाम मात्र बन्धका कारण होनेसे मोक्षमागमं हूय है। साधनान्मुक्तिः कारणं वा हा ही नहीं सकता आसिक्त मुक्तिः भी कारण नहीं है। वह परिणाम सम्पन्नमुक्तिः हो क्या न हा है यह बन्धका हा कारण, क्योंकि मोक्ष या आसिक्त मुक्ति कारणभूत परिणामसे इस परिणामकी जाति ही भिन्न है। यदि किसीके पक्षमें हृदयों बेही पड़ी हो इत्यत्र कोई उसे देख कर यह नहे कि यह बेही परम्परा वर्तित काल मुक्तिवा कारण है ठा बीहे यह बात अज्ञा-
वास्तव मानो मान्यो बेश ही प्रकृतम जानना चाहिए। अब आईए, विमकर विचार करें कि मान्यमें वो मुक्त प्रवृत्तिको मुक्तिका कारण कहा है उक्तम क्या तात्पर्य है। समयकार कालमें इस प्रत्यका प्रसर ध्ये हुए आचार्य समुपपन्न कहते हैं—

तन्मात्रस्यैव सामर्थ्यं विरागस्य वा किं ।

बन्धप्रति कर्मभिः कर्म मुञ्जामोऽपि न बन्धत ॥१३४॥

वास्तवमें यह ज्ञानस्य ज्ञानकी ही है बन्धना विरागकी ही है कि कोई भी सम्पत्ति जीव कर्मोंको धोखा भी कर्मोंसे नहीं बन्धता ॥१३४॥

इसी तन्मात्र और भी स्पष्ट सम्प्रोप समझाते हुए वही किता है—

ज्ञानवात् एवमस्योऽपि यथा स्वात् सचरात्तरसहजबन्धीका ।

किञ्चते सङ्कटकमविरम कर्मसम्पत्तिताम्रि तथा न ॥१३५॥

ज्ञानी जीव निरवतते ही सर्व उपरसके वर्जितस्वभाववाक्य है इत्यत्र यह कर्मोंके बीच बड़ा हुवा भी इस प्रकारके कर्मोंसे किन्तु नहीं होता ॥१३५॥

ज्ञानीकी ऐसी परिचित निरन्तर बन्धी रहती है। वाच ही इसमें निरवती प्रवाङ्मना जाती जाती है कर्मों ही विमुक्तिमें बुद्धि होती जाती है तथा कर्मकालक निमित्तमूत्र पाव हेतुविधि और मुक्त-मुक्तरीत्यामें हाणि होतो जाती है। यथा यं राग-द्वेषादि परिणाम आत्मविमुक्तिके सङ्गाव और बसकी बुद्धिम बाधक नहीं हो पाते अथा हेतुविधिबिषयक और प्रवृत्ति बिषयक इन परिणामोंको व्यवहारसे परम्परा मोक्षका हेतु कहा है। न आत्ममुक्तिको उत्पन्न करते हैं, इसलिये नहीं। इसी तन्मात्र स्पष्ट करते हुए वही किता है—

वाक्याकमुपैति कर्मविरतिर्ज्ञानस्य सम्पन्न न वा

कर्म-ज्ञानसमुपपन्नोऽपि विहितस्वावक कश्चिच्छति ।

किञ्चज्ञापि समुपपन्नबन्धतो बन्धन बन्धन कम्

मोक्षाय स्थितमकर्म्येव परमं ज्ञानं विमुक्तं स्वता ॥१३६॥

अब तक ज्ञानकी कर्मविरति मञ्जीमाति परिपूर्णताको नहीं प्राप्त होती तब तक कर्म और ज्ञानक समुपपन्न (मिथकर चला) की वास्तवमें कहा है इस प्रकार दोनोंके मिथकर रहनेमें कोई क्षति नहीं है। किन्तु वही प्रजा विशेष जानना चाहिए कि वास्तवमें अवधानमें (होत पुनरावृत्तिका कारण) वो कर्म प्रवृत्त होता है यह तो बन्धन कारण है और जो पराजय-भावोके स्वतः विमुक्त परम ज्ञान है वह एकमात्र मोक्षक हेतु है ॥१३६॥

ये वृत्तविक या वर्तमानिक वादिक परम्परा मोक्षके हेतु हैं इसका यह बाधक है कि वो ज्ञानी मोक्षके लिए वृत्तविक है जिसमें अविच्छिन्न तत्त्व और उपकारको प्राप्त किया है। किन्तु वो वर्तमान कर्ममें परम

वैराग्यभूमिकाको आरोहण करनेमें असमय है वह जैसे धुनकीमें चिपकी हुई रुई जल्दी छूटती नहीं वैसे ही अहंवादिविषयक या नो पदाथविषयक परसमय प्रवृत्तिको छोड़नेमें विशेष उत्साहवान् न होनेके कारण उसी भवमें मोक्षको न प्राप्तकर पहले सुरलोक आदि सम्बन्धी क्लेशपरम्पराको भोग कर अन्तमें मुक्तिको प्राप्त होता है। यह 'व्रतादि और अर्हद्भवित आदि परम्परासे मोक्षके हेतु हैं इसका तात्पर्य है, यह नहीं कि वे व्रतादिक और अर्हद्भवित आदिक प्रथम भूमिकामें आत्माकी आशिक शुद्धिके हेतु हैं और इस प्रकार ये परम्परासे मोक्षके हेतु बन जाते हैं। इसी तथ्यको आचार्य अमृतचन्द्रने पञ्चास्तिकाय गाथा १७० की टीकामें स्पष्ट किया है। वे लिखते हैं—

य खलु मोक्षार्थमुद्यतमनाः समुपार्जिताचिग्यसयमतपोमारोऽप्यसमाचितपरमवैराग्यभूमिका-
धिरोहणप्रमुशक्ति पिञ्जनलग्नतूलन्यासन्यायेन नवपदार्यै सहार्ददादिभक्तिरूपा परसमयप्रवृत्ति परित्यक्तु
नोत्सहते स खलु नाम साक्षान्मोक्ष न लभते, किन्तु सुरलोकादिक्लेशप्राप्तिरूपया परम्परया तमवाप्नोति ।

इस प्रकार व्यवहार व्रत आदि मोक्षके साक्षात् साधक न होने पर भी आगममें जो उन्हें परम्परा साधक कहा उसका क्या तात्पर्य है इसका स्पष्टीकरण किया ।

११ प्रकृतमें 'ज्ञान' पदका अर्थ

परमागमस्वरूप समयसारमें 'ज्ञान ही मोक्षका साधन है' ऐसा कहा है। उसका क्या तात्पर्य है इसका स्पष्टीकरण अपर पक्षने किया है। इस पर विशेष प्रकाश समयसार गाथा १५५ के विशेषार्थसे पड़ता है, इसलिए उसे यहाँ दे रहे हैं—

आत्माका असाधारण स्वरूप ज्ञान ही है और इस प्रकरणमें ज्ञानको ही प्रधान करके विवेचन किया है। इसलिए, 'सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य इन तीनों स्वरूप ज्ञान ही परिणमित होता है' यह कहकर ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा है। ज्ञान है वह अभेदविवेकामें आत्मा ही है ऐसा कहनेमें कुछ भी विरोध नहीं है, इसलिए टीकामें कई स्थानोंपर आचार्यदेवने ज्ञानस्वरूप आत्माको 'ज्ञान' शब्दसे कहा है।

एक बात यह भी है कि जहाँ क्रियाको मोक्षका साधन कहा है वहाँ उसका अर्थ रागादिका परिहार-रूप स्वरूपस्थिति ही करना चाहिए। पण्डितप्रवर टोडरमल्लजीने साचा मोक्षमार्ग क्या है इसका स्पष्टीकरण करते हुए मोक्षमार्गप्रकाशक पृ० ३७० में लिखा है—

शुद्ध आत्माका अनुभव साचा मोक्षमार्ग है ।

पापक्रियाकी निवृत्ति चारित्र्य है इसका स्पष्टीकरण करते हुए आचार्य वीरसेन घवला पु० ६ पृ० ४० में लिखते हैं—

पापक्रियानिवृत्तिश्चारित्र्यम् । धातिकर्माणि पाव । तेसिं किरिया मिच्छत्तासजमकसाया । तेसि-
मभावो चारित्त ।

पापक्रियाकी निवृत्ति चारित्र्य है। धातिकर्म पाप है। उनको क्रिया मिथ्यात्व, असयम और कपाय है। उनका अभाव चारित्र्य है।

स्पष्ट है कि मोक्षमार्गमें 'क्रिया' पद द्वारा स्वरूपस्थितिका ही ग्रहण किया है, मिथ्यात्वरूप और शुभा-
शुभ भावोका नहीं ।

तत्त्वार्थवार्तिक पृ० ११ के 'हृत ज्ञान क्रियाहोन' आदि उद्धृत श्लोकका यही तात्पर्य है।

वहाँ पर प्रश्न होता है कि यदि ऐसी बात है तो यह छोड़ आदि को परमायममें मोक्षमार्ग क्यों कहा ? यह प्रश्न है। इसका समाधान करते हुए पण्डितगुरु टीकरामजी मोक्षमार्गप्रकाशक पृ १७४ में लिखते हैं—

बहुतेरे पञ्चगव्यका विभिन्न मंडनकी अपेक्षा यह छोड़ सबमादिकको मोक्षमात्र कदा सो इन ही में मोक्षमात्र न मानि कदा। जहाँ पर गव्यका ग्रहण-स्वांग आध्यात्म होव तौ आत्मा पर गव्यका अर्पण-होव।

इत प्रकार ज्ञान ही मोक्षका साधन है इसका स्पष्टीकरण किया।

१२. सम्प्रत्य प्रसिद्धे अक्षुब्ध काष्ठका विचार

परमायममें यह जीव अधिकते अधिक कितने कालके क्षेप रहनेपर सम्प्रत्यको प्राप्त कर लेता है इसका विचार करते हुए उत्सवार्चनार्थिक व १ पृ १ में लिखा है—

तत्र काष्ठकम्पित्वात् कर्मविष्य आत्मा मय्य अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तनात्केवलविष्ये प्रथमसम्प्रत्य ग्रहणत्वं बोधा नवति आधिक इतीर्ष काष्ठकम्पितम्।

यहाँ काष्ठकम्पित तो कर्मविष्य मय्य आत्मा अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तन नामवाच्य काष्ठके क्षेप रहने पर प्रथम सम्प्रत्यक के ग्रहणके बोध होता है, यदि काष्ठ रहने पर नहीं यह एक काष्ठकम्पित है।

आचार्य पुनर्वाचन में सर्वान्विधि व २ पृ १ में इतनी स्पष्टतामें इसी बातको स्वीकार किया है।

१ यहाँ 'काष्ठ' पद विशेष्य है और 'अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तनात्स्य पद विशेष्य है। इससे हम जानते हैं कि प्रकृतमें एक समय एक आश्रयि एक अक्षुब्धस्य एक मुहूर्ते एक दिन-रात, एक पक्ष एक मास एक ऋतु, एक अवसत एक वर्ष संस्पात वय अर्धसंस्पात वर्ष, परबोवय का अर्धसंस्पातर्षा मास परस्पोवमका संस्पातर्षा मास एक सागरोपम संस्पात सागरोपम, लोकाका अर्धसंस्पातर्षा मास एक लोक अंगुलका अर्धसंस्पातर्षा मास अंगुलका संस्पातर्षा मास अक्षुब्धकर्मवग्रहण पूर्वकोटि, पूर्वकोटिपूरयस्त्व अर्धसंस्पात लोक और अनन्तकाष्ठ आदि जिनका नाम है वे सब काष्ठ यहाँ पर नहीं छने हैं। किन्तु यहाँ पर अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तन नामवाच्य काष्ठ केना है। इसका यह आशय फलित हुआ कि आगममें यहाँ भी यह लिखा है कि अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तन काष्ठके या अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तन नामवाच्य काष्ठके क्षेप रहने पर यह जीव प्रथम सम्प्रत्यक के ग्रहणके योग्य होता है यहाँ इसका यही तात्पर्य है कि जब इस जीवको मोक्ष जानेके द्विप अधिकसे अधिक अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण काष्ठ क्षेप रहता है तब यह जीव प्रथम सम्प्रत्यकको ग्रहण कर सकता है, इससे अधिक काष्ठके क्षेप रहनेपर नहीं। जहाँ समय आश्रयि अक्षुब्धस्य अन्तर्मुहूर्त दिन-रात सप्ताह पक्ष मास ऋतु, अवसत और वयवधिके द्वारा काष्ठका ज्ञान नहीं कराया जा सकता है यहाँ परस्पोवम सागरोपम लोक, पुद्गलपरिवर्तन और अक्षुब्धपुद्गलपरिवर्तन आदि उपमानोंके द्वारा उपमेयका ज्ञान कराया जाता है। यही माध्य जाननेके अधिकसे अधिक कितने काष्ठ पूर्व पक्ष ज्ञान सम्प्रत्यकको प्राप्त कर सकता है इसका ज्ञान करानेके द्विप इसी पद्धतिको अपनाया गया है।

հարկի տարածման հարցի անհրաժեշտության մասին հարկի տարածման հարցի

հարկի տարածման հարցի անհրաժեշտության մասին հարկի տարածման հարցի

— 1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

1 | ԵՐԵՎԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԳԵՂԵՍ

ध्वला पु० ५ में यह वचन भी आया है कि—

अणतो ससारो छिण्णो अट्ठपुद्गलपरिवर्तमेत्तो पदो ।

अनन्त समाख्या छेद हुआ, अर्धपुद्गलपरिवर्तन प्रमाण किया ।

इस प्रकार अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें समझकर ध्वलाके ये दो वचन उद्धृत किये हैं । अब विचार यह करना है कि ध्वलाके उक्त कथनोका आशय क्या है ? इन उल्लेखोंमेंसे प्रथममें 'पहलेके अपरोत ससारका नाशकर उत्कृष्टरूपमें सम्यक्त्व गुणके कारण अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण परीत ससारकर लेनेकी' बात कही गई है । तथा दूसरे उल्लेखमें 'सम्यक्त्वगुणके कारण अनन्त ससारका छेदकर अर्धपुद्गलपरिवर्तन प्रमाण बाल कर लेनेकी' बात कही गई है । किन्तु इन उल्लेखोंसे यह ज्ञात नहीं होता कि यहाँ 'अपरोत' और 'अनन्त' शब्दका क्या आशय है ? और सम्यक्त्व गुणके द्वारा यदि अपरोत या अनन्त ससारका उच्छेद होता है तो जो परीत ससार शेष रहता है उसका क्या आशय है ? वह अधिकसे अधिक अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण या कमसे कम अन्तर्मुहूर्तप्रमाण शेष रहता है, मात्र इतना ही उसका आशय है या ये 'अपरोत, परीत और अनन्त' शब्द नयवचन होनेमें किसी दूसरे अभिप्रायको सूचित करते हैं ? प्रश्न मामिक है, अतएव आगमके प्रकाशमें इन पर विचार करना होगा । आईए, इन शब्दोंमें निहित तथ्योंपर विचार करें—

मूलाचार अधिकार २ में मरणकालमें सम्यक्त्वकी विराधनाकर जो जीव मरण करते हैं उनको ध्यानमें रखकर विचार करते हुए आचार्य लिखते हैं—

मरणे विराहिण् देवदुग्गर्हं दुल्लहा य किर बोही ।

ससारो य अणतो होइ पुण आगमे काले ॥६१॥

मरणके समय सम्यक्त्वकी विराधना करनेपर देवदुग्गति तकका प्राप्त करना दुर्लभ है, बोधि-रत्नत्रयका प्राप्त करना तो दुर्लभ है ही । जीवका ससार अनन्त होता है ॥६१॥

यहाँ 'अनन्त' पदका अर्थ करते हुए टीकामें लिखा है—

अणतो अनन्त अर्धपुद्गलप्रमाण कृतोऽस्यानन्तत्वम्, केवलज्ञानविषयत्वात् ।

अनन्तका अर्थ है अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण ।

शंका—यह काल अनन्त कैसे है ?

समाधान—केवलज्ञानका विषय होनेसे इस कालको अनन्त कहा है ।

यह आगमप्रमाण है । इससे विदित होता है कि जहाँ भी आगममें 'सम्यक्त्व गुणके कारण अनन्त ससारका छेद किया ।' यह वचन आया है वहाँ उसका यही आशय है कि 'सम्यक्त्व गुणके प्राप्त होनेपर ऐसे जीवका ससारमें रहनेका जो उत्कृष्ट काल अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण शेष रहा था वह घटने तो अवश्य लगता है, किन्तु ऐसा जीव नियमसे पुन मिथ्यादृष्टि हो जाता है, अतः वह पुन अनन्तससारी कहलाने लगता है । यद्यपि ऐसा जीव अधिकसे अधिक कुछ कम अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण काल तक ही मिथ्यादृष्टि बना रहता है, पर वह कहलाता है अनन्तससारी ही । इससे यह तात्पर्य फलित हुआ कि मिथ्यादृष्टिकी अनन्त ससारी सञ्ज्ञा है और सम्यग्दृष्टिकी इसके विपरीत सान्त ससारी कहते हैं । श्रीधवलजीमें आचार्य बीरसेनने जो 'सम्मत्तगुणेण अणतससारो छिण्णो' यह वचन दिया है उसका भी यही आशय है ।

इस वचनका फलितार्थ यह है कि सम्मत्त्व गुणके कारण इस जीवने अनन्त संसार अर्थात् मिथ्यात्वका नाश किया। अन्यथा जो सम्मत्त्वदृष्टि अपनी सर्वमत्तकी बहुलतावश पुनः मिथ्या-दृष्टि हो जाता है उसे अनन्तसमारी कहना नहीं मन सकता।

इस प्रकार प्रकृतमें सम्मत्त्व गुणके कारण अनन्त संसारका दोर किया। वचनके इस वचनका क्या भास्य है यह स्पष्ट किया। भास्य इसी प्रसंगमें जो 'परीत और अपरीत सम्मत्ता प्रयोग हुआ है इनका क्या भास्य है इनका स्पष्टीकरण करते हैं—

मूसाधार न २ या ७२ की टीकाम 'परीत सम्मत्ते अथ पर प्रकाश आकृते रूप संसृष्ट टीकाकार लिखते हैं—

ते ह्येति-त अर्थात् परितमसारा-परीतः परित्यक्तः परिमितो वा संसारः अनुपश्रिगमर्त्तं यदा वैर्वा ये परीतसंसारः परित्यक्तसंस्तुतयो वा।

ये परीत संसारी होते हैं अर्थात् त्रिनका संसार अर्थात् अनुनीतप्रथम परीत अर्थात् परित्यक्त अ परिमित हो जाता है। ये परीतसंसारी वा परित्यक्तसंसारी हैं।

इस विषय होता है कि सम्मत्त्वदृष्टिकी परित्यक्तसंसारी और मिथ्यादृष्टिकी अपरित्यक्त संसारी संज्ञा मुख्यतः यह है कि उचित ही है, क्योंकि मुख्यतासे मिथ्यात्वका नाश ही संसार है और मिथ्यात्वका दूर होना ही संसारका त्याग है। विविधप्रकार वगैरहीनजीने नाटक सम्य-वारमें सम्मत्त्वदृष्टिकी त्रिनेत्ररका अनुपपन्न इसी अविज्ञानमें सूचित किया है। विचार कर देना था यो मिथ्यात्वका उच्छेद होना ही संसारका उच्छेद है। आचार्य दुर्लभद्वारे सम्मत्त्वसंज्ञाको सर्वका दूर इसी आशयसे कहा है। मिथ्यात्वकी मध्यमस्थके परित्यक्त करनेपर अन्य क्यायाविका उच्छेद करना दुर्लभ नहीं है यह उक्त वचनका भास्य है। अतएव प्रकृतमें वचनके 'अपरिती संसारी ओहद्विष्ट' परका अथ पूर्वोक्त प्रमाण करना ही उचित है।

वचनके उक्त अन्वयमें सम्मत्त्व गुणके कारण अनन्त या अपरीत संसारका नाशकर उच्छेद उच्छेद रूपसे परीत अर्थात् अथपुनःपरिवर्तनप्रमाण किया यह कहा है। जो इस अन्वय करते उक्त काल तक संसारको बनाये रखता सम्मत्त्ववश कार्य नहीं समझना चाहिए। फिर भी उक्त अन्वयमें जो उच्छेदकर्ते अर्थात्पुनःपरिवर्तनप्रमाण किया यह कहा गया है यह मात्र इस रूपको सूचित करता है कि ऐसे चीनका उच्छेद का उच्छेद होना ही संसारका उच्छेद है। उक्तो उच्छेद आशयको उचित ही उच्छेद है। सम्मत्त्वगुण संसारके उच्छेदमें हेतु है संसारके नाशमें रखने नहीं। सम्मत्त्वके प्राप्त होने पर किसीका कम और किसीका अधिक वा संसार बना रहता है इसके अन्तरगत-वर्तिरंग हेतु अन्य हैं। उनमें प्रमुख हेतु काष्ठ छम्भि है। सब कार्यकी अपनी-अपनी काष्ठछम्भि होती है। इसके अनुसार अपने अपने काष्ठमें सब काम हाँकर जागेके कार्यके छिप ने न्यायोपयोग्य हेतु संज्ञाका प्राप्त होते रहते हैं। अन्तका क्रम इसी पद्धतिसे चल रहा है और चलता रहेगा।

वचन पु १ पु २ व में सम्मत्त्वके अर्थमें यह प्रमाण उद्धृता गया है कि मुख्य मात्र काष्ठछम्भि की है। करने इन कामयोगका सम्मत्त्व रीति है। इसका समाधान करते हुए भीरसेन आचार्य लिखते हैं कि सूत्रमें जो प्रति समय अनन्त गुणहीन अनुभाग उत्तीरणा अनन्त गुणक्रमसे वर्धमान विमुक्ति और आचार्यके उपदेशकी प्राप्ति करी है यह सब इसी काष्ठछम्भिसे होनेपर ही सम्मत्त्व

हैं। इससे स्पष्ट है कि सब कार्य अपनी-अपनी काललविके प्राप्त होने पर ही होते हैं। किसी अनादि मिथ्यादृष्टिको प्रथम सम्यक्त्व अर्धपुद्गलपरिवर्तनप्रमाण कालके शेष रहनेपर होता है, किसीको इसमें एक समय, दो समय, तीन समय आदि सख्यात समय, असख्यात समय काल कम होकर प्रथम सम्यक्त्व होता है उसका प्रमुख कारण काललविव ही है, अतः सम्यक्त्वोत्पत्तिका काल नियत नहीं है ऐसा लिखकर प्रत्येक कार्यकी काललविवकी अवहेलना करना उचित नहीं है। सब जीवोंका विवक्षित एक कार्य एक कालमें न हो यह दूसरी बात है, परन्तु प्रत्येक जीवका प्रत्येक कार्य अपने-अपने नियत कालमें ही होता है यह सुनिश्चित है। काललविवका ऐसा ही माहात्म्य है। धवला पु० ६ पु० २०५ का वह उल्लेख इस प्रकार है—

सुते काललद्धी चेव परुविदा, तम्हि एदामि लद्धीण कध सम्भवो ? ण, पडिसमयमणतगुण-
अणुभागुदीरणाए अणतगुणकमेण वड्ढमाणविसोहीए आइरियोववेसलभस्स य तत्थेव सभवादो ।

आशय पूर्वमें दिया ही है ।

५ अपर पक्षने पचास्तिकाय गा० २० की आचार्य जयसेनकृत टीकाका एक वाक्याश उद्धृतकर अपने पक्षका समर्थन करना चाहा है, किन्तु वह इसलिए ठीक नहीं, क्योंकि आचार्य जयसेनने वेणु (वाँस) दण्डको उदाहरणरूपमें उपस्थितकर उसके पूर्वार्ध भागको ही विचित्र-चित्ररूप बतलाया है। उसके उत्तरार्ध को तो वे विचित्र-चित्रपनेका अभाव होनेसे शुद्ध ही सूचित कर रहे हैं। स्पष्ट है कि इस उदाहरणसे तो यही सिद्ध होता है कि इस जीवकी जितनी सुनिश्चित सवार अवस्था है वह प्रतिनियत नानारूप है, भुक्त अवस्था नहीं। उनके उस कथनका प्रारम्भिक अंश इस प्रकार है—

यथैको महान् वेणुदण्ड पूर्वार्धभागे विचित्रचित्रेण खचित शवलितो मिश्रित तिष्ठति । तस्मादूर्ध्वार्ध-
भागे विचित्रचित्राभावाच्छुद्ध एव तिष्ठति । तत्र यदा कोऽपि देवदत्तो दृष्टावलोकन करोति तदा भ्रान्तिज्ञान-
वशेन विचित्रचित्रवशादशुद्धत्व ज्ञात्वा तस्मादुत्तरार्धभागेऽप्यशुद्धत्व मन्यते । आदि,

जिस प्रकार एक बहुत बड़ा वेणुदण्ड पूर्वार्धभागमें विचित्र-चित्ररूपमें खचित होकर शवलित मिश्रित स्थित है। परन्तु उससे ऊपरके अर्धभागमें विचित्र-चित्रका अभाव होनेसे शुद्ध ही स्थित है। उसपर जब कोई देवदत्त दृष्टि डालता है तब भ्रान्तिज्ञानके कारण विचित्र-चित्रवश अशुद्धताको जानकर उससे उत्तरार्ध भागमें भी वह अशुद्धता मानता है। आदि ।

यह आचार्य जयसेनकी टीकाका कुछ अंश है। आचार्य अमृतचन्द्रने भी एक बड़े मारी वेणुदण्डको उदाहरणरूपमें उपस्थितकर इस विषयको समझाया है। विद्वान् पाठक इन दोनों टीका वचनोंको सावधानी पूर्वक अवलोकन कर लें। इस उदाहरणसे ये तथ्य फलित होते हैं—

१ द्रव्याधिक दृष्टिसे देखनेपर पूरा वेणुदण्ड शुद्ध ही है ।

२ पर्यायाधिक दृष्टिसे देखनेपर वेणुदण्डका प्रारम्भका कुछ भाग अशुद्ध है, शेष बहुभाग शुद्ध है ।

३ वेणुदण्डमें पर्यायदृष्टिसे अशुद्धता वहाँ तक प्राप्त होती है जहाँ तक वह अशुद्ध है। उसके बाद नियमसे पर्यायदृष्टिसे शुद्धता प्रगट हो जाती है ।

यह उदाहरण है। इसे भव्य जीवपर लागू करनेपर विदित होता है कि यह जीव द्रव्यदृष्टिसे सदा शुद्ध है। पर्यायदृष्टिसे अशुद्धता नियत काल तक ही है। उसके व्यतीत होनेपर वह पर्यायमें भी शुद्ध ही है।

इससे स्पष्ट है कि सभी काय अपने अपने स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं। आगममें जो काय-

कारणभावका निर्देश किया है वह केवल यह बातलातेके लिए ही किया है कि प्रत्येक कार्य स्वकालमें होकर भी किस क्रममें होते हैं। कार्य-कारणभाव मात्र इसी नियमको सुचित करता है। कोई भी कार्य अपने स्वकालको छोड़कर कभी भी किया जा सकता है इस नियमको नहीं।

१३. प्रतिनियत कार्य प्रतिनियत कालमें ही होता है।

अपर पक्षने परीक्षामुक्त न १ के कुछ पुन और उनका अर्थ लेकर यह किता है कि जिस प्रकार घट-घट बाबिबी और उपयोग के बाकर जाननेका कोई निश्चित काल नहीं है, उसी प्रकार स्वोमुक्त होकर स्वको जाननेका भी कोई नियत काल नहीं है। क्योंकि सर्व कार्योका नियामक कोई नियत काल नहीं है, किन्तु बाह्य आभ्यन्तर समर्थ कारण सामग्री कार्योकी नियामक है। बाबि

समाधान यह है कि उस बाह्य-आभ्यन्तर प्रतिनियत सामग्रीमें प्रतिनियत काल भी सम्मिश्रित है। इनसे सिद्ध होता है कि प्रतिनियत कालमें ही प्रतिनियत सामग्रीकी उपस्थिति होती है और उसे नियत कर प्रतिनियत कार्योकी ही उत्पत्ति होती है। कोई किसीकी प्रतीक्षा नहीं करता। अपने अपने कालमें प्रतिनियत सामग्री प्राप्त होती है। अन्य सामग्रीके कालमें वह प्राप्त हो भी नहीं सकती, क्योंकि वह अन्य सामग्रीके प्राप्त होनेका स्वकाळ है। यदि बाह्य सामग्रीके कालमें उसके मुझी हुसरी सामग्री प्राप्त होते छने तो किसी भी सामग्रीको प्राप्त होनेका अवसर न मिल सकनेसे कारणरूप बाह्य-आभ्यन्तर सामग्रीका अभाव हो जायगा और वचका अभाव होनेसे किसी भी कार्योकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी। परिणामस्वरूप उत्पाद-अवका अभाव होनेसे प्रत्येक ही अभाव हो जायगा। वह प्रत्येक अभाव न हो अतः प्रतिनियत कालमें प्रतिनियत बाह्य-आभ्यन्तर सामग्रीके साथ प्रतिनियत पुन्यार्थकी स्वीकार कर केता जातिग। इससे सिद्ध होता है कि प्रतिनियत कालमें प्रतिनियत बाह्य-आभ्यन्तर सामग्री प्राप्त होकर वससे प्रतिनियत कार्योकी ही उत्पत्ति हुआ करती है। अट्कलकलेने तत्वावधारित १। १ में 'अदि हि' इत्यादि वचन सब कार्योका मात्र एक काल ही कारण है इस एकान्तका निवेदन करनेके लिए ही कहा है। प्रतिनियत कार्योका प्रतिनियत काल निश्चित है ऐसा होनेसे पुन्यार्थकी ज्ञान हो जाती है ऐसा घनका करना नहीं है। अतएव प्रतिनियत कार्योकी प्रतिनियत बाह्य-आभ्यन्तर सामग्रीमें वैसे प्रतिनियत अन्य सामग्रीका समावेश है उसी प्रकार उसमें प्रतिनियत काल और प्रतिनियत पुन्यार्थका भी समावेश है ऐसा नहीं समझना चाहिए। प्रमाणी बन कर ऐकोशापकने ने ही वस्तु रहते हैं जिसकी सम्बन्धोत्पत्तिकी प्रतिनियत काळकीन नहीं आई, अतएव नीलमार्गके अनुक्त पुन्यार्थ न कर विपरीत विधाने निचे नये पुन्यार्थको योक्तार्थका पुन्यार्थ मानते हैं। वे नहीं जिसकी सम्बन्धोत्पत्तिकी वास्तविकता आई है अतएव वरके अनुक्त पुन्यार्थमें भय हुए हैं।

इस प्रकार सम्बन्धप्राप्तिके वस्तुतः काळका विचार करते हुए प्रस्तुत प्रतिपक्षमें आई हुई अन्य बातोंका भी विचार किया।

१४. प्रकृतमें विद्यमान आत्मस्वयनके प्रकृत-व्यापका तात्पर्य

जाने अवर पक्षने हमारे 'भावकके वस्तुतः विपुलकन परिचायीता आत्मस्वयन छोड़ सर्व प्रथम अज्ञान भावको प्राप्त होता है इस वाक्य पर बड़ी टीका करते हुए लिखा है—'नरकामुनीयके विरुद्धको नवीनीति ज्ञान है कि लयम पुनरावनमें प्रत्यास्थान कपावीधका अभाव होनेसे भावकके पंचम पुनस्त्वानवी अवस्था

अप्रमत्तमयत गुणस्थानवाले मूर्ति पणिमामाकी विशुद्धता अनन्तगुणी है अर्थात् श्रावककी उत्कृष्ट विशुद्धता अप्रमत्तसयतकी विशुद्धतामें लीन हो जाती है । आदि,

समाधान यह है कि हम अनेकों ग्रन्थानुयोगका विशेषज्ञ तो नहीं मानते, किन्तु उसका अम्यासी अवश्य मानते हैं । हमने जो पूर्वोक्त वचन लिखा है वह उसके अम्यामको ध्यानमें रख कर ही लिखा है और पर्याप्त निष्ठा है ।

उम वाच्यमें श्रावकके उत्कृष्ट विशुद्धरूप पणिमामाका आलम्बन छोड़नेकी बात कही गई है । वे पणिमाम मध्यम गुणस्थानके परिणामोंमें लीन हो जाते हैं या उनका व्यय होकर अनन्तगुणी विशुद्धिको लिए हुए नये पणिमामाका उत्पाद होता है यह कुछ भी नहीं कहा गया है । जो जीव पाँचवें गुणस्थानसे सातवें गुणस्थानकी प्राप्ति होता है, वह नियमसे साकार उपयोगवाला होता है, अतएव ऐसे जीवके अपने उपयोगसे पञ्चम गुणस्थानके विशुद्ध परिणामोंसे परिणत आत्माका आलम्बन छूट कर नियमसे सातवें गुणस्थानके विशुद्ध परिणामोंसे परिणत आत्माका आलम्बन रहता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । स्पष्ट है कि प्रकृतमें हमारे उक्त वाक्यको ध्यानमें रखकर अपर पक्षमें जो कुछ भी लिखा है वह युक्तियुक्त नहीं है । अपर पक्षका कहना है कि 'विशुद्धता छोड़ी नहीं जाती किन्तु प्रति प्रति गुणस्थान बढ़ती जाती है ।' आदि । इस सम्बन्धमें हम अधिक टीका-टिप्पणी किये बिना अपर पक्षका स्थान उत्पाद-धर्मके सिद्धान्तको और आकर्षित कर देना चाहते हैं । इसमें उस पक्षके ध्यानमें यह बात भली-भाँति आजायगी कि ६३ पुटवाली चरपरार्द्धका व्यय होकर द्रव्यमें जो शक्तिरूपमें ६४ पुटवाली चरपरार्द्ध पड़ी है उसका पर्यायस्थाने उत्पाद होता है । तात्पर्य यह है कि पूर्व पर्यायका व्यय होकर ही नवीन पर्याय उत्पन्न होता है । पिछला पर्याय अगली पर्यायोंमें विलीन होकर उनका समुदाय नहीं बना करता ।

१५. व्यवहारधर्मका खुलासा

हमने लिखा था कि 'निश्चयधर्मके साथ गुणस्थान परिपाटीके अनुसार जो देव, शास्त्र, गुह, अहिंसादि अणुव्रत और महाव्रत आदि रूप शुभ विकल्प होता है जो कि रागपर्याय है उसको यहाँ व्यवहारधर्म कहा गया है ।' अपर पक्ष इस वाक्यमेंसे 'अहिंसाआदि अणुव्रत' इत्यादि वाक्यको सामायिक और छेदोपस्थापना-समयके विरुद्ध मानता है, किन्तु उसकी यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि अहिंसादि पाँच महाव्रतोंका सराग संयममें अतर्भाव होता है और मरारागसमयमें अशुभसे निवृत्ति तथा शुभमें प्रवृत्तिकी मुख्यता है । सरारागसमका लक्षण करते हुए सर्वाथनिदि अ० ६ सू० १२ में लिखा है—

ससारकारणविनिवृत्ति प्रत्यागूऽर्णोऽक्षीणाशय सराग इत्युच्यते । प्राणीन्द्रियेष्वशुभप्रवृत्तेर्विरति मयम । सरारागस्य मयमः सरारागो वा मयम सरारागसयम ।

जो मसारके कारणोंकी निवृत्तिके प्रति उद्यत है, परन्तु जिसकी कषाय अभी क्षीण नहीं हुई है वह सराराग कहलाता है । प्राणी और इन्द्रियोंके विषयमें अशुभ प्रवृत्तिसे विरति होना मयम है । रागी जीवका मयम या रागसहित मयम सराराग मयम है ।

तत्त्वार्थवातिक और तत्त्वार्थश्लोकवातिकमें सरारागसयमका यही अर्थ किया है । इससे स्पष्ट है कि तत्त्वार्थसूत्र अ० ७ सू० १ में व्रतका जो लक्षण किया गया है वह उक्त अभिप्रायको ध्यानमें रखकर ही किया गया है । व्रतमें जहाँ अशुभसे निवृत्ति इष्ट होती है वहाँ शुभमें प्रवृत्ति हुए बिना नहीं रहती ।

परन्तु संभरका स्वरूप इससे सख्तता भिन्न है। वह शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके परिवर्तनोंके निरोधस्वरूप स्वीकार किया गया है। वहाँ भी है—

सः संखरो भावसुखरः । पुमापुसपरिणामनिरोधः । —अवगात्तमभूत न १ सूत्र ३१

यही कारण है कि हमने अपने पूर्वोक्त कमर्सेज ऑटोमोबाइल अगुवाओं और महासचिव आदिको परस्म
बनवाकर उसकी परिपक्वता व्यवहारबोधमें की है। इसी राज्यको स्थाप करते हुए धर्मावधि ७-१ में
किया है—

एष अहिंसाप्रणमारी क्रियते प्रभावत्वात् । सत्त्वाहीनि द्वी उत्पत्तिपञ्चकार्याणि ह्यस्वस्व वृत्तिस्थिते-
ष्वत् । सप्तसाधननिवृत्तिप्रवृत्तिसामानिकार्येणैवा एक इत्यम् । तत्रैव केनैवपञ्चापनापञ्चा नञ्चिचमिहोच्यते ।
ननु च अस्व इत्येवाकचदेत्युक्तमनुपपद्यम् । संवर्होप्यन्वयमप्यम् । संवर्हत्वा नञ्चने गुप्तिसमित्वात् ।
एष कर्त्ताचये चमं सप्तमं वा ज्ञातमामन्तर्यामि इति ? नैव दोषः, एष संवर्हो निवृत्तिप्रवृत्तयो नञ्चने ।
प्रवृत्तिप्रवृत्त इत्यने हिंसापञ्चापनापञ्चाविरतिपत्तौ अहिंसासत्त्वत्वादावविरतिप्रवृत्तौ । गुप्त्यादिसंन-
यत्किमप्यप्यम् । ज्ञेयं हि कृत्यपरिष्कारं साधु सुखं संवर्हं कर्त्तव्यं एतः प्रवृत्तयेनोपपन्नं कृतम् ।

यहाँ अद्विष्टवस्तुओं का बिम्बो रखा है क्योंकि यह प्रमाण है। वास्तविकी काशीके समान ने तत्त्वार्थ
बस समके परिपाकनके लिए है।

सर्व सामग्रियों निम्नलिखित सामायिकी अवस्था एक बात है। वही विशेषज्ञताओं की अवस्था भी प्रकारका है। वही वही कहा है।

प्रश्न—इस बात की जासूसीयता नहीं समझी क्योंकि संभारके हेतु भी मैं इसका सम्प्रदाय होता है।
 प्रश्न—इसलिए जासूसी संभारके हेतु कहेंगे। वहाँ इस प्रकारके बर्तन जासूसी संभारके हेतुका सम्प्रदाय होता है ?

समाधान—यह कोई सौंप नहीं है, क्योंकि वहाँ निम्नलिखित संवर नहीं हैं और वहाँ प्रकृति के भी बातों हैं क्योंकि हिंसा अस्वस्थ और अस्वाभाविक आचरण तथा भीतेपर अहिंसा सत्यचक्र और अस्वाभाविक क्रिया प्रतीत होती है तथा ये अहिंसा आदि पुनर्जातिका संवरों के परिकर्मस्वकर्म हैं। वगैरों जिनमें परिकर्म निम्न है : ऐसा साधु सुकृपार्थ संवर करता है। इसलिये इनका पुनर्कर्म अथवा देखा है।

उत्तरार्धवारिक ६ १ में किया है—

न संसरो जगति परित्यक्तमनसः । १३ । जगति सव्यसंपदं वाप्सि । कुतः ? परित्यक्तमनसः ।
परित्यक्तो हि हृदये अनुत्पद्यमानपरिधागे ह्यस्य च भवदुःखाद्विषयमर्षते ।

वसुधैव कुटुम्बकम् है, क्योंकि परिवर्तन है। ॥११॥ वसुधैव कुटुम्बकम् है।
क्योंकि परिवर्तन है। परिवर्तन निवृत्ति है। वसुधैव कुटुम्बकम् है, क्योंकि वसुधैव
कुटुम्बकम् है। वसुधैव कुटुम्बकम् है। वसुधैव कुटुम्बकम् है।

ये आत्मप्रमाण हैं। हमसे भी अवर पहले अधियात्मकी पुष्टि न होकर हमारे ही आत्मप्रमाण की पुष्टि होती है। अतः प्रकृति में अत आत्मब्रह्म सिद्ध नसे हैं, अतः सामाजिक और वैयक्तिकता की अस्तित्व हममें बाधा नहीं आती। इस वहाँ संस्कार प्रकरणमें हमें स्वीकार किया गया है वहाँ अस्वप्न ही है अतः परम बोधोपपत्तिस्वरूप प्राप्त होती है।

उपनिषद् ११ में मित्र भोज्यार्थका निर्दिष्ट है वह निश्चय एतन्मत्त्वका आत्मवर्णन है। इसे कृपित्व पर उपपत्ति या उपनिषद्मार्ग की वीतराग चारित्र्य या वीतराग वर्णन कहना उचित नहीं है।

तत्त्वार्थसूत्र ६।२ तथा ६।१८ में सवरूप गुप्ति आदिका तथा सामायिक समय आदिका निर्देश है, शुभप्रवृत्ति-रूप व्रतादि तथा सामायिक आदिका निर्देश नहीं है। आसन्नरूप व्रतादिमें तथा सवरूप गुप्ति आदिमें बड़ा अन्तर है। अपर पक्ष इन दोनोंको मिला कर भ्रममें रखनेका प्रयत्न कैसे कर रहा है इसका हमें ही क्या समझो आश्चर्य होगा। जिसे शुभप्रवृत्तिरूप व्यवहारधर्म कहा है वह निश्चयधर्ममें अनुरागका हेतु है, इसलिए वह पुण्यबन्धस्वरूप होकर भी धर्मरूपसे उपचरित किया जाता है। यहाँ उपचारका निमित्त एकार्यसम्बन्धोपना है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए अनुरागधर्मावृत अ० १ श्लो० २३ की व्याख्यामें कहा है—

यथोक्तधर्मानुरागहेतुकोऽपि पुण्यबन्धो धर्म इत्युपचर्यते। निमित्त चात्रोपचारस्यैकार्यसम्बन्धित्वम्।

इससे सिद्ध है कि अशुभकी निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्तिरूप जो व्रत है वह शुभ विकल्परूप होनेसे रागपरिणाम ही है। उसे सवरूप वे ही कह सकते हैं जिन्हें मात्र बाह्य क्रियामें धर्मसवस्व दिखलाई देना है। किन्तु जो निश्चयस्वरूप आत्मधर्मके पारखी हैं वे तो इसे स्वीकार करते ही नहीं। उनकी इस विपरीत मान्यताको तो आगम भी स्वीकार नहीं करता। आगम तो यही कहता है कि जिसे निश्चयधर्मकी प्राप्ति हुई है उसके ही समीचीन व्यवहारधर्म होता है। ऐसे धर्मात्मा पुरुषोंका सानिध्य होने पर भला कौन ऐसा झानी होगा जो उनके प्रति पदके अनुरूप वन्दना आदि नहीं करेगा। हाँ, जो आचार शास्त्रके अनुगार यथापदवी व्यवहारधर्मका पालन करें नहीं, प्रत्यक्ष ही जिनमें नाना विसर्गतिर्या दिखलाई दें, फिर भी उन्हें चारित्र्यवान् कहा जाय इसे तो हम मोक्षमार्गका ही उपहाम मानेंगे। हमारा किसीके प्रति विरोध नहीं है और न हम यह ही चाहते हैं कि मोक्षमार्गमें किसी प्रकारका अवरोध उत्पन्न हो। परन्तु हम इतना अवश्य जानते हैं कि आज-कल कल्पित की जा रही विपरीत मान्यताओंके आधार पर यदि शिथिलीचारको प्रोत्साहन दिया गया तो फिर समीचीन मोक्षमार्गकी रक्षा करना अतिदुष्कर हो जायगा।

अपर पक्षने लिखा है कि 'अथवा यह कह देते हैं कि हमारी क्रमवद्धपर्यायोंमें व्रत धारण करना पड़ा हुआ हो नहीं है, पर्याय आगे पीछे हो नहीं सकती फिर हम पापोंका कैसे त्याग कर सकते हैं ?'

समाधान यह है कि जिसका क्रमवद्ध पर्यायमें विश्वास है, जो यह विश्वास करता है कि पर्याय आगे-पीछे नहीं हो सकती या नहीं की जा सकती तथा जिसे सर्वज्ञतामें विश्वास है वह अभिप्रायमें कुछ ही और बाहर कुछ करे ऐसा नहीं हो सकता। वास्तवमें देखा जाय तो वह निकटससारी है, वह शीघ्र ही निश्चयधर्मके अनुरूप व्रतोंको धारण कर मोक्षका पात्र बनेगा। वह 'सर्वज्ञने हमारी पर्यायमें व्रत देखे ही नहीं' ऐसा त्रिकालमें नहीं कह सकता। वह जब जिस पदवोमें होगा उस पदवोके अनुरूप बाह्य शुभाचारका नियमसे पालन करेगा। पापरूप प्रवृत्ति करनेकी उसकी स्वभावतः रुचि नहीं होगी।

१६ साध्य-साधनविचार

अपर पक्षका कहना है कि 'यदि व्रतोंको राग माना जायगा तो वे व्यवहारधर्म ही नहीं हो सकते, क्योंकि व्यवहारधर्म तो निश्चयधर्मका साधन है।'।

समाधान यह है कि आचार्योंने सवरको शुभ-अशुभकी निवृत्तिस्वरूप कहा है और व्रत शुभमें प्रवृत्तिरूप है, इसलिए उन्हें प्रशस्त रागरूप मानना ही उचित है विशेष स्पष्टीकरण अन्यत्र किया हो है।

बन रह गया साधन-साध्यभावका विचार तो इसका निर्बल आभावोंने परमागम ही प्रकट किया है—निश्चयनयसे सम्बुद्धव्यवहारनयसे और असम्बुद्धव्यवहारनयसे। निश्चयनयसे सम्बुद्धव्यवहारनय परिकट आत्मा ही साधन है और नहीं साध्य है। सम्बुद्धव्यवहारनयसे निश्चय सम्बन्धन आदि एक-एक साधन है और आत्मा साध्य है। असम्बुद्धव्यवहारनयसे ब्रह्म प्रवृत्तिकव व्यवहारनय साधन है और आत्मा साध्य है। यही सर्वप्रथम बात तब आदि कय धृम प्रवृत्तिमें वर्मका आरोपकर उसे व्यवहारनय कहा गया है और उसके बाद उसमें निश्चयनयके साधनयनेका व्यवहार किया गया है।

यही अटारिक्य ब्रह्म प्रवृत्तिको भी वर्म कहा है। यह उपचारसे ही कहा है। इससे ठिठ होता है कि यह आदि निश्चय मोक्षमार्गके बर्चार्थ साधन नहीं है, अशुचरसम्बन्ध आदिभी अपेक्षासे ही इन्हे साधन कहा गया है। पण्डितप्रवर टोडरमलजी मोक्षमार्गप्रकाशक पृ १६७ में लिखते हैं—

बहुवि अथ तप आदि मोक्षसाग है नहीं, विमिश्रान्विभी अपेक्षा उपचारतैं इनकी मोक्षसाग नहीं है। तारैं इनकी व्यवहार कथा।

इसी ठम्भको स्पष्ट करते हुए वे बड़ी पृ १७६ में लिखते हैं—

बहुवि लीचकी रक्षा बिदे केई जीवनिसे छुभोपयोग अर छुभोपयोगका कुणपवा पार्थप है। तारैं उपचार करि अवाहिक छुभोपयोगको मोक्षसाग कथा है।

आचार्य मुन्धमुन्धने संभावितकाम पाया १९ में निश्चय मोक्षमार्गके साथ अविनाभावकयसे होनेवाले अटारिको उपचारसे व्यवहार मोक्षमार्ग कहा है। यह निश्चय मोक्षमार्गकी विविक्षा हेतु है, इसलिए इसकी टीकामें आचार्यइन्होंने व्यवहारकयसे व्यवहार मोक्षमार्गको साधन और निश्चय मोक्षमार्गको साध्य कहा है। इस भाषाने मोक्षमार्गका अनात्ममूत कलक कहा गया है। इसलिए यह मोक्षमार्ग कहाया। अतः यह अनात्ममूत छद्मण होकर भी आत्ममूत पदार्थ मोक्षसागकी सिद्धि करता है अतः व्यवहार मोक्षमार्ग साधन और निश्चय मोक्षमार्ग साध्य ऐसा व्यवहार करता उचित ही है यह वच कथनका तात्पर्य है।

भाषा १६१ में निश्चयनयसे निश्चय सम्बन्धन-ज्ञान-चारित्र्यसे समाहित आत्मा ही निश्चय मोक्षमार्ग कहा गया है। यह मोक्षसागका आरम्भमूत कलक है। इससे हम जानते हैं कि निश्चय सम्बन्धन निश्चय सम्पन्न और निश्चय कर्मकारित्र इन तीनोंमें एक-एकको मोक्षमार्ग कहना सम्बुद्धव्यवहार नयका वक्तव्य है और वर्मनिष्ठ इन्हींकी अज्ञा अज्ञ-युक्तता ज्ञान तथा असुयसे निवृत्ति और धृममें प्रवृत्तिको मोक्षमार्ग कहना यह असम्बुद्धव्यवहारनयका वक्तव्य है। इन्हीं असम्बुद्धव्यवहारनयसे मोक्षमार्ग इसलिए कहा गया है कि इनमें बर्चार्थकयमें मोक्षमार्गपना हो नहीं। परन्तु ये बर्चार्थ मोक्षमार्गके अविनाभावी हैं, इसलिए इनमें एकान्वयमान होनेने मोक्षमार्गका उपचार किया गया है। इस प्रकार इस भाषाकी टीकामें आचार्य असुयनयसे व्यवहार मोक्षमार्गको साधन और निश्चय मोक्षमार्गको साध्य कबो कहा इसका स्पष्टीकरण ही आता है।

कोकमें निश्चय मोक्षमार्गको भी वर्म कहते हैं और व्यवहार मोक्षमार्गको भी वर्म कहते हैं। परन्तु इस दोनोमें अन्तर क्या है इसे समझनेके लिए अलनारवर्णमून अ १ कोक २४ पर बुझिना पड़िये। पण्डितप्रवर आचार्यजी इन दोनोमें सेवकी विविक्षाते हुए लिखते हैं—

निरुन्धति नव पापमुपात्त क्षयत्यपि ।

धर्मेऽनुरागाद्यत्कर्म स धर्मोऽभ्युदयप्रद ॥२४॥

जो नये पापको रोकता है और उपात्त पापका क्षय भी करता है ऐसे धर्म (निश्चय धर्म) में अनुरागसे जो कर्म होता है वह धर्म अभ्युदयको देनेवाला है ॥२४॥

यहाँ पर 'कर्म' शब्द द्रव्यबन्ध और उसके निमित्तभूत शुभ परिणति इन दोनोंका सूचक है ।

यह प्रश्न था कि रत्नत्रयधारो मुनिवरोंके देवायु आदि शुभ प्रकृतियोंका बन्ध कैसे सिद्ध होता है ? इसी प्रश्नको ध्यानमें रखकर आचार्य अमृतचन्द्र उसका समाधान करते हुए पुरुषार्थसिद्धयुपायमें लिखते हैं—

रत्नत्रयमिह हेतुनिर्वाणस्यैव भवति नान्यस्य ।

आस्रवति यत्तु पुण्य शुभोपयोगोऽयमपराध ॥२२०॥

इस लोकमें रत्नत्रय निर्वाणका ही हेतु है, अन्यका नहीं । और जो पुण्यका आस्रव होता है यह शुभोपयोगका ही अपराध है ॥२२०॥

इसी तथ्यको और भी स्पष्ट करते हुए वे वहीं लिखते हैं—

असमग्र भावयतो रत्नत्रयमस्ति कर्मबन्धो य ।

स विपक्षकृतोऽवश्य मोक्षोपायो न बन्धनोपायः ॥२११॥

असमग्र रत्नत्रयको भाते हुए जीवके जो कर्मबन्ध होता है वह नियमसे विपक्ष (राग) का कार्य है, क्योंकि जो मोक्षका उपाय है वह बन्धनका उपाय नहीं हो सकता ॥२११॥

इस पर शका होती है कि आगममें जो सम्यक्त्व और सम्यक्चारित्र्यको तीर्थंकर प्रकृति और आहारकद्विक प्रकृतियोंके बन्धका हेतु कहा है वह कैसे बनेगा ? इस प्रश्नका समाधान करते हुए वे वहीं लिखते हैं—

सति सम्यक्त्व-चारित्र्ये तीर्थंकराहारबन्धकौ भवत

योग-कपायौ नासति तत्पुनरस्मिन्नुदासीनम् ॥२१८॥

सम्यक्त्व और चारित्र्यके होने पर योग और कपाय तीर्थंकर और आहारकद्वय इनके बन्धक होते हैं, सम्यक्त्व और चारित्र्यके अभावमें नहीं । (इसलिए उपचारसे सम्यक्त्व और चारित्र्यको बन्धका हेतु कहा है । (वस्तुतः देखा जाय तो) वे दोनों इस (बन्ध) में उदासीन हैं ।

यदि कहा जाय कि जो जिस कार्यका हेतु नहीं उसे उसका उपचारसे भी हेतु क्यों कहा गया है ? इसका समाधान करते हुए वे वहीं लिखते हैं—

एकस्मिन् समवायादत्यन्तविरुद्धकार्ययोरपि हि ।

इह दहति घृतमिति यथा व्यवहारस्तादृशोऽपि रूढिमित ॥२१९॥

एकमें समवाय होनेसे अर्थात् एक आत्मामें (निश्चयधर्म और व्यवहारधर्मका) समवाय होनेसे अत्यन्त विरुद्ध कार्योंका भी वैसा व्यवहार ऐसे रूढिको प्राप्त हुआ है जैसे घी जलाता है यह व्यवहार रूढिको प्राप्त हुआ है ॥२१९॥

ये कतिपय आगमप्रमाण हैं । इनसे यह स्पष्ट रूपसे समझमें आ जाता है कि निश्चयधर्म बन्धका वास्तविक हेतु न होने पर भी उसके सद्भावमें अमुक प्रकारका बन्ध होता है यह देख कर जैसे उसे उस बन्धका उपचारसे हेतु कहा जाता है वैसे ही व्यवहारधर्म निश्चयरत्नत्रयका

वास्तविक हेतु नहीं, फिर भी अमुक प्रकारके व्यवहार धर्मके सम्भाव्यमें अमुक प्रकार निश्चयधर्म होता है यह देखा कर उस निश्चयधर्मका उपचार हेतु कहा गया है। पचास पावा ११ व १११ की टीका में इसी तथ्यको ध्यानमें रख कर व्यवहार योजनार्थको साधन निश्चयमोक्षमार्गको साध्य कहा गया है।

अपर पत्रका कहना है कि बृहद्ब्रह्मसर्ग पावा ११ की टीका में यह कहा है कि 'जो निश्चय व्यवहारको साध्य-साधनरूपसे स्वीकार करता है वह सम्प्रभुति है। किन्तु उक्त टीका में क्या कहा है वह नहीं दे देना चाहते हैं। क्या—

स्वाभाविकान्तराशाद्यवन्तुगुणात्तन्मूर्त निजपरमात्मब्रह्ममुपादेय इन्द्रियसुखविपरिणाम्य हेतुमिरयद्वयव्यवस्थीतनिश्चयव्यवहारव्यवसाय्य-साधकभावेन सम्प्रत्ये परं किन्तु भूमिरत्यविसरमनीय द्वितीयकपावोद्वेग मारमभिरिच्छं उक्तपदार्थोत्तरकरवक्ष्यमभिव्यासतिष्ठः सन्निग्निसुखसुप्तपुमवर्त विरतस्यमरुदेकक्षणम्।

जो स्वाभाविक अन्तः प्राण आदि अन्तः गुणोंका आचारमूर्त निज परमात्मब्रह्म उपादेय है इन्द्रियसुख आदि पर ब्रह्म साध्य है। इस तरह सर्वत्र देव प्रयोज्य निश्चय व व्यवहारनमको साध्य-साधन मानता है। परन्तु भूमिकी ऐसीक समान जोष आदि द्वितीय कपावके कहसते मारनके लिए कठोरता द्वारा पकड़े बने चोरकी भाँति अन्तर्निष्ठा उद्दिष्ट होकर इन्द्रिय सुखका अनुभव करता है वह अविद्य सम्प्रभुतिका कथन है।

यह बृहद्ब्रह्मसर्ग पावा ११ की टीकाका वचन है जिसके आचारसे अपर पत्रने बाँधे पीछे समर्थ होकर पूर्वोक्त वाक्यकी रचना की है। इसमें भिकाजी आचारसम्भाव आत्माको निज ब्रह्म वृत्तकाल वृत्तमें सम्प्रभुति उपादेय मुक्ति होता है और इन्द्रिय सुखाधिको परब्रह्म वृत्तकर वृत्तमें सम्प्रभुति हेतुमुक्ति होती है। इस विधिसे जो वह सम्प्रभुति है उसके लिए वहाँ देखा वृत्तभावा वना है कि वह ब्रह्मसर्ग प्रणीत निश्चयव्यवहारनमको साध्य-साधकभावे मानता है। इससे यह तथ्य प्रकट होता है—

१ सम्प्रभुति आभावि अन्तः गुणोंके आचारमूर्त निज परमात्मब्रह्म (भिकाजी विष्णुमत्परस्वर आत्मक आत्मा)को प्राप्त उपादेय मानता है और इसके सिवा अन्य इन्द्रिय सुख आधिको परब्रह्म समझकर हेतु मानता है। और इस प्रकार है व उपादेयकमसे इन दोनोंमें साध्य-साधक भाव मानता है।

यह तथ्य है जो उक्त कथनसे सुतरा प्रकट होता है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि सम्प्रभुति जो निश्चयको साध्य और व्यवहारको साधन मानता है वह इस रूपमें नहीं मानता कि व्यवहार करते-करते वृत्तमें निश्चयकी प्राप्ति हो जाती है। किन्तु वह यह जानती उद्दिष्ट समझता है कि निश्चयव्यवस्था योजकी प्राप्ति निश्चय रत्नवकी समझताके होबेपर ही होती है, मात्र व्यवहार धर्मके अस्मत्त्व द्वारा विष्णुसम्पन्न बने रहनेसे नहीं होती। ज्ञान ही साधन वह वह भी जानती उद्दिष्ट समझता है कि इसके पूर्व चित्तमें अंधमें रत्नवकी प्राप्ति होती है वह भी निश्चय अस्मत्त्व रूप आत्माके अक्षय्यमते तत्त्व परित्यजन द्वारा ही होती है व्यवहार धर्मका अक्षय्यमत्त्वकर वृत्तमें बढके उद्दिष्ट नहीं होती। अक्षय्य वचामें प्रकृतिये व्यवहार धर्मके होते हुए भी वह इन्द्रिय सुखके समान परमावर्त है हेतु ही। ऐसी पदार्थ यत्नपूर्वक सब सम्प्रभुति वर्तता है उस निश्चयव्यवहारवचने साध्य-साधनभाव प्रकटित होता है, सम्प्रभा नहीं। वह ऐसे कि साध्यमूर्त जो निश्चय है उसके ज्ञान कदावका हेतु व्यवहारवच है। क्या—

१ कोई देव-शास्त्र-गुरुकी श्रद्धा-भक्ति-पूजाको छोड़कर कुदेवादि व शासनदेवता आदि रागी देवादिक-की श्रद्धा-भक्ति-पूजा स्वप्नमें भी नहीं करता ।

२ मद्य-मांस-मद्य आदिका सेवन नहीं करता ।

३ धर्मके नामपर एकेन्द्रियादि जीवो-नककी किसी भी प्रकारकी हिंसाको स्वप्नमें भी प्रश्रय नहीं देता ।

४ वीतराग देवकी उपासना, वीतराग भावके प्रति श्रद्धावान् होकर की जानेपर ही यथार्थ उपासना मानता है ।

इस प्रकार अविरत सम्यग्दृष्टिके प्रशम, सवेग, अनुकम्पा और वास्तिक्य आदि जितने भी बाह्य लक्षण हैं वे जिसमें पूरी तरहसे घटित होते हैं और जो निरन्तर अतीन्द्रिय आत्मसुखके वेदनको ही यथार्थ लाभ मानता है उसके व्यवहार धर्मरूप इस बाह्य लक्षणसे साध्यभूत निश्चयका ज्ञान होता है । यही कारण है कि आगममें व्यवहार धर्मको व्यवहार साधन और निश्चय धर्मको साध्य कहा है । इस द्वारा उस एकान्त निश्चयाभासीका परिहार किया गया है जो मेढके समान अर्धनिमीलित लोचनवाला वन तथा कुछ भी चिन्ता मग्न होकर इच्छानुसार वर्तता है और प्रमादी होकर बाह्य क्रियाकाण्डसे सदा विरत रहता है । आचार्य कहते हैं कि बाह्य क्रियाकाण्डसे निश्चयकी प्राप्ति नहीं होती यह जहाँ सच है वहाँ भूमिकानुसार यथाविधि बाह्य क्रियाकाण्ड होना ही चाहिए । अन्यथा यही समझना चाहिए कि इसे परमार्थस्वरूप निश्चयकी प्राप्ति नहीं हुई है ।

‘भूमिकानुसार यथाविधि बाह्य क्रियाकाण्ड होना ही चाहिये ।’ इसका आशय यह है कि चौथे, पाँचवें और छठे गुणस्थानवालेका जितना और जिस विधिसे आगममें क्रियाकाण्ड बतलाया है उतना और उस विधिसे उस गुणस्थानवालेका बाह्य-क्रियाकाण्ड नियमसे होता है । इसमें अपवाद नहीं । चौथे कालका बाह्य-क्रियाकाण्ड दूसरे प्रकारका हो और पाँचवें कालका बाह्य-क्रियाकाण्ड कोई दूसरे प्रकारका हो ऐसा नहीं है । जैसे उस गुणस्थानका अन्तरग निश्चयधर्म एक प्रकारका है वैसे ही बहिरग व्यवहारधर्म भी तदनुकूल एक प्रकारका है । ऐसा होनेपर ही इनमें उक्त प्रकारसे व्यवहारनयसे साध्य-साधनभाव बन सकता है, अन्यथा नहीं । आचार्य कहते हैं कि यह तो है कि बाह्य-क्रियाकाण्ड शास्त्रोक्त विधिसे भी हो, परन्तु अन्तरग निश्चय-धर्म उसके न हो । पर यह नहीं है कि अन्तरग निश्चयधर्म तो हो पर उमका साधनभूत (ज्ञान करानेवाला) बाह्य क्रियाकाण्ड शास्त्रोक्तविधिसे उसके न हो । यह आगमविधि है । सम्यग्दृष्टि इसे यथावत् जानता है ।

स्पष्ट है कि इस वचन द्वारा अन्तरग-बहिरग दोनोंकी मर्यादाका ज्ञान कराया गया है । सम्यग्दृष्टि ऐसी मर्यादाकी जानकर वर्तता है तभी वह अविरतसम्यग्दृष्टि कहलानेका पात्र है ।

इस प्रकार साध्य-साधनभावका आशय क्या है, इसका संक्षेपमें स्पष्टीकरण किया । इसपर विशद प्रकाश समयसार गाथा न से पढता है । अपर पक्ष उम और दृष्टिपात करके साध्य साधनभावका आशय क्या है इसे समझनेकी कृपा करे यह निवेदन है ।

१६. उपयोग विचार

अपर पक्षने प्रवचनसार गा० ६ की टीकाके आधारसे अशुभोपयोग, शुभोपयोग और शुद्धोपयोग इस प्रकार जो इन तीन भेदोंका निर्देश किया है वह ठीक है । इतनी विशेषता है कि श्रावकोंके यद्यपि

सुमोपयोगकी बहुलता है। परन्तु किसी काममें इनके भी दुरुपयोग होता है ऐसा आगम है।
इसी लक्ष्यको स्पष्ट करते हुए भाषान बयसेन प्रवचनसार भाषा २४८ की टीकामें लिखते हैं—

ननु ह्यभ्योपयोगिनामपि क्वचि काले ह्यभ्योपयोग्यभावेना दहन्ते ह्यभ्योपयोगिनामपि क्वचि काले ह्यभ्योपयोग्यभावेना दहन्ते । यावत्कालमपि सामान्यकारिकाया ह्यभ्योपयोग्यभावेना दहन्ते । तेषां कर्म विधेयो भेदे शायत् इति । परिहारमाह—युक्तमूर्तं सत्त्वा परं किन्तु ये प्रचुरेन ह्यभ्योपयोगेन वदन्ते वचसि क्वचि काले ह्यभ्योपयोग्यभावेना दहन्ति तथापि ह्यभ्योपयोगिना एव धरन्त्यन्ते । चेत्प्रति ह्यभ्योपयोगिनास्ते वचसि क्वचि काले ह्यभ्योपयोगेन वदन्ते तथापि ह्यभ्योपयोगिना एव । कस्मात् । बहुसंख्ये प्रजावत्त्वाद्वाचननिम्नपदवर्ति ।

सका—सुनोपयोगवाले बीबीके नी किसी समय सुनोपयोगमावना देखी जाती है। इसी प्रकार सुनोपयोगी बीबीके नी किसी समय सुनोपयोगमावना देखी जाती है। धातुकोके नी सामाजिक नारिके काकये मुख भावना देखी जाती है। इनका बिरोध मेव कैसे बात होता है ?

समाधान—आपने ठीक कहा है किन्तु इसकी विवेचना है कि जो बहुलतासे सुनोपयोगके लाभ वरते हैं वे यद्यपि किसी समय सुनोपयोगका प्राप्तकर्ता करते हैं तो भी सुनोपयोगी ही नहीं होते हैं और जो सुनोपयोगी हैं वे यद्यपि किसी समय सुनोपयोगके लाभ वरते हैं तो भी सुनोपयोगी ही हैं क्योंकि इसमें आत्मन और निम्नजनके समान बहुलताका प्रमाण है ।

आचार्य बरसेलके इस कथनसे यह बात तो स्पष्ट हुई कि जन्मले इसी वरमापनकी इसी बाधाकी टीकामें आचकोके जो साध सुखोपयोग वतकाया है वह बहुकृताभी अपेक्षा बहुत कम वस्तुस्थिति होवेतो ही वतकाया है। वैसे सम्मन्वितधीर आचर्य अब अपने छात्रकस्तथाच आचार्यके कथनसे उपबोधस्वाभावकथने परिचयमें है तब उनके भी सुखोपयोग होता है। अन्त आचर्यका भी बड़ी आशय है। सुखोपयोग उनके होता ही नहीं ऐसा आचर्यका आशय नहीं है।

अपर पक्षने किष्वा है कि 'जीवे पुनरुत्थानमें सम्मर्पणरूप सुझाव है और क्वाक्वम् समुदाय है, इन दोनों सुझावों को मिलाकर एक ही सुझाव दिया है। इसी प्रकार महात्माजी ने भी सुझाव दिया है कि 'जिसे पुनरुत्थानमें सुझाव दिया गया है, उसी को ही पुनरुत्थानमें सुझाव दिया है। अपने इस कथनकी पुष्टि करने के लिए कि 'जिसे पुनरुत्थानमें सुझाव दिया गया है, उसी को ही पुनरुत्थानमें सुझाव दिया है। अपने इस कथनकी पुष्टि करने के लिए कि 'जिसे पुनरुत्थानमें सुझाव दिया गया है, उसी को ही पुनरुत्थानमें सुझाव दिया है।

अब वहाँ भी वातावरण बिचार करना है। प्रथम तो यह देखना है कि शुभोदयोग पहले किसे है ? और दूसरे 'शुद्धि' तो समस्त' इत्यादि टीका बचनका भी विचार करना है ?

१ इस बीबीके बीबे मुक्तस्वातन्त्र्ये सम्बन्धमान होनेपर भी क्याकरा लक्ष्मण ? वे मुक्तस्वातन्त्र्य बराबर पाया जाता है इसलिए अगर बचने को इन बीबीं जुझाजुझायाबीके विभिन्न रूप बचनेकी मुनीबीबी बचा है यह टीक नहीं है । किन्तु जिस समय उपबीब स्वभाववाले इस बीबका अहंवादिनी बलिष्ठा बरिमान होना है प्रयत्नरत बीबीके प्रति बाधमान भाव होता है । अतःवे मुनीबी बलिष्ठा बचनेकी ईश्वर का हाँते अनुमति करने प्रभाव-विनाश आदि करनेका भाव होता है । सम्बन्धमान बीब सम्बन्धमान के बारीकका भाव होता है । विषयोको स्वीकार करने बीब अपने सम्बन्धमानादि मुक्तके मुक्त करनेका भाव होता है तथा अनुमति विनाश करनेके बलिष्ठाके अहंवादि बजाको सम्बन्धमान करनेके सम्बन्धमान होता है यह इन

जीवको शुभोपयोगवाला कहा गया है। यह शुभोपयोग गृहस्थोंके बहुलतासे पाया जाता है। किन्तु मुनियोंके शुद्धोपयोगकी मुख्यता बतलाई है, क्योंकि गृहस्थोंके जहाँ अधिक मात्रामे परका अवलम्बन बना रहता है वहाँ माधु निरन्तर परके अवलम्बनको गौणकर अपने ज्ञायकस्वभाव आत्माके अवलम्बनके प्रति ही सदा उद्यमवान् रहते हैं। वे यद्यपि बाह्यमे आहारादि क्रिया करनेमे उपयुक्त प्रतीत होते हैं तथापि अन्तरगमे उनके बहुलतासे आत्माका अवलम्बन बना रहता है, इसलिये इन क्रियाओंके कालमे भी उनके आत्मकार्यमे सावधानी देखी जाती है।

अपर पक्षने अपने पक्षका समर्थन करनेवाला जानकर उबन टीकावचन यद्यपि उद्धृत तो किया है, परन्तु वह इस समग्र कथनपर सन्दर्भके साथ दृष्टिपात कर लेता तो उसकी ओरसे शुभोपयोगका जो अर्थ किया गया है वह कभी भी नहीं किया गया होता। सक्षेपमें परके लक्ष्यसे शुभरागसे अनुवासित उपयोगका होना शुभोपयोग है और आत्माके लक्ष्यसे उपयोगका तन्मय होकर परिणमना शुद्धोपयोग है। इस प्रकार शुद्धोपयोगसे भिन्न शुभोपयोग क्या है इसका निर्देश किया।

२ अब उक्त टीकावचनपर दृष्टिपात कीजिए। इसमें गृहस्थके शुद्धात्माके अनुभवका सवथा निषेध नहीं किया गया है। इसमें बतलाया है कि जिम प्रकार ई धन स्फटिक मणि (सूर्यकान्त मणि) के माध्यमसे सूर्यके तेजको अनुभवता है अर्थात् स्फटिकमणिके सयोगमें जिस प्रकार ई धन सूर्य किरणोंको निमित्तकर प्रज्वलित हो उठता है उसी प्रकार गृहस्थ भी शुद्धात्मामें प्रशस्त राग होनेसे रागका सयोग रहते हुए भी शुद्धात्माके लक्ष्यसे उसका (शुद्धात्माका) अनुभव करता है। यहाँ रागका प्राचुर्य है और शुद्धिकी मन्दता। फिर भी यह जीव उग्र पुरुषार्थ द्वारा आत्माके लक्ष्यसे रागको हीन-हीनतर करता हुआ शुद्धिमें वृद्धि करता जाता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। इससे स्पष्ट है कि जहाँ व्यवहारधर्मको मोक्षका परम्परा साधन कहा है वहाँ उसका अभिप्राय इतना ही है कि उसके सद्भावमें जो स्वभावके लक्ष्यसे शुद्धिमें आशिक वृद्धि होती है वह व्यवहार धर्म उसकी वृद्धिमें बाधक नहीं है। शुद्धिकी उत्पत्ति और उसकी वृद्धिका यही क्रम है। यही कारण है कि श्रमणोंको लक्ष्यकर प्रवचनमार गाथा २४५ में यह कहा है कि श्रमण शुभोपयोगी और शुद्धोपयोगीके भेदसे दो प्रकारके होते हैं। उनमे जो शुद्धोपयोगी श्रमण है वे निराश्रय हैं और जो शुभोपयोगी श्रमण हैं वे साश्रय हैं। इस नियममें गृहस्थोंका भी अन्तर्भाव हो जाता है, क्योंकि यथार्थ मोक्ष-माग एक है और वह यथापदवी सबके समानरूपसे लागू होता है। गृहस्थ शुभोपयोगके द्वारा कर्मोंकी क्षपणा करते हैं और मुनि शुद्धोपयोगके द्वारा कर्मोंकी क्षपणा करते हैं ऐसा न तो आगम ही कहता है और न तर्क तथा अनुभवसे ही सिद्ध होता है। स्पष्ट है कि उक्त वचनके आधारसे यह सिद्ध नहीं होता कि पर देवादिके लक्ष्यसे होनेवाला व्यवहारधर्म निराकुललक्षण मोक्षसुखका यथार्थ साधन है।

अपर पक्षने सम्यग्दर्शनरूप शुद्धभाव और कपायरूप अशुद्धभाव इन दोनों शुद्धाशुद्धभावोंके मिश्रितरूप उपयोगको शुभोपयोग लिखा है। किन्तु उस पक्षका यह लिखना ठीक नहीं, क्योंकि सम्यग्दर्शन श्रद्धाकी स्वभाव पर्याय है और राग चारित्र गुणकी विभाव पर्याय है। इन दोनोंका मिश्रण बन ही नहीं सकता। अपर पक्ष कह सकता है कि साक्षिपातिकपनेकी अपेक्षा हम इन दोनोंको मिश्रित कहते हैं, किन्तु उस पक्षका यह कहना क्यों ठीक नहीं, इसके लिए हम उसका ध्यान तत्त्वार्थवार्तिक अ० २ सू० ७ की इन पक्तियोंकी ओर आकृष्ट करते हैं—

साक्षिपातिक एको भावो नास्तीति 'अभावात्' इत्युच्यते, सयोगापेक्षया अस्तीत्यार्षं वचनम्।

सांसारिक एक माय नहीं है। इतिहास उतना जनाय नहीं है। संसारही जपेया है। यह मायबन्ध है।
 हाथ है कि इस दोनाक मिथिज उपदेवता। सुनायमान नहना जचित नहीं है। भावनेमें तो सुनो-
 पयोजक यह लक्षण नहीं किया गयी। फिर भी अगर पञ्चम सुनोपयोगका यह लक्षण कल्पित करनेमें चाहें
 किया इसका हम आश्चर्य है।

अपर पद्यमें प्रतिपत्ता २म बारिचनुषकी सामीप्यमिष्ट पर्यायको स्थानमें रखकर यह किया है कि
 'यह मिथिज पर्याय है केवल सुख पर्याय नहीं।' किन्तु सुझाव है और स्थाई नहीं है और प्रतिपत्ता ३ में
 यह पक्ष सम्मग्नदानक सुझाव और नयायक वस्तुमान इस दोनो सुझाव का बोझो विचारकर मिथिज
 माय नह रहा है। इस प्रकार जो उतने कथनमें पूर्णतर विरोध है उततर यह स्वयं दुर्हिगत करना ऐसी
 हमें जाना है।

इतिहास विष्णु उतरमें हमने जो यह लिखा था कि कई स्थायोंतर प्रतिपत्ता २ में विष्णु हूँ
 सुझाव पर्यायको शुभ कहा गया है। उतने स्पष्ट विवित होता है कि यह प्रतिपत्ता २ में स्वीकार कर लिया
 गया है कि जितना रागाय है वह माय बन्धना कारण है। पर उते विचारका हेतु विवित करना यह है,
 इतिहास पूरे परिणामको शुभ नहकर ऐसा कर्ष कल्पित करनेकी चेष्टा की गई है। तो यह कथनकी अनुपस्थिति
 है। यह जचित ही लिखा था क्योंकि भाषामें वही भी मिथ पर्यायको सुझाव नहीं कहा है। शुभ और
 अनुपक्ष में भेद भेद और वचनोपदे है। हमने विचार उपयोग सुझ भी होता है। अतएव बारिचनुषकी मिथ
 पर्यायको या वचनक तथा रायकी कल्पित की गई मिथ पर्यायको शुभ कहना भाषामें वचन नहीं है।

अपर पद्यमें मायपाहुनकी १११ को भाषा उद्धृतकर यह विवित करना जाना है कि जितनित बन्ध
 मरणकी वेष्टे मुक्तता माय करनेवाली है। इसमें शन्द नहीं कि जित सम्मग्नष्टिके जिसदेवमें अपूर्ण
 मक्ति होती है वह केवल भक्तिरूप प्रसन्न रागके कारण पुण्यबन्ध ही नहीं करता किन्तु
 आत्मामें प्राप्त हुई सम्मग्नष्टिके कारण जन्म-मरणरूपी वेष्टको समूह माप्त करनेमें
 भी समर्थ होता है। वही माय मायपाहुनकी उक्त भाषामें व्यक्त किया गया है। एकके कार्यको
 सहचर सम्मग्नबन्ध दूसरेका कहना ऐसा व्यवहार जिनागममें मान्य ठहराया गया है। अतएव
 इसी व्यवहारको ध्यानमें रखकर उक्त कथन किया गया है। पुनर्वाचिष्ठनुषावके आधारमें विवेचन सुझाया
 पूर्वमें ही कर जान है।

अपर पद्यमें परमात्मकाय ४ २ भाषा ६१ की टीकामें जाने हुए 'सुखरूपता' परको वेष्टकर यह
 स्वीकार कर किया है कि 'जित तात्त्व गुणकी वस्तुको वीचरूपते कर्मबन्धका हेतु कहा गया है' इसकी हमें
 प्रसन्नता है। क्योंकि स्वभावके लक्षणों को आत्मबुद्धि उत्पन्न होती है। उतमें बाह्य (व्यवहार) हेतु भोज है।
 परको लक्षणों कर्मलपता न होकर कर्मबन्ध होता है। यह इसका तात्त्व है।

बारिचनुषकी मिथिज अक्षरपक्ष पर्यायमें जितना सुदुर्बल है वह पाप-पुण्य दोनोंकी
 मिथित्वरूप है और जितना रागाय है, वह पापकी मिथित्व और पुण्यकी प्रवृत्तिरूप है, इसलिये
 समयकी मिथित्वरूप जितना सुदुर्बल है वह स्वयं कर्मसुपरूप होनेसे कर्मलपता हेतु है और
 जितना प्रवृत्तिरूप है वह स्वयं व्याख्य-वर्णरूप होनेसे वर्णलपता हेतु है। तत्त्वार्थानुसंगे जो
 सम्मग्नको वैशमुका भाषण किया है उसका भाषण इतना ही है कि सम्मग्नके कर्ममें समुच्चो और
 विषमको पक्षमिथित्व यदि जानुका बन्ध होता है तो वैशमुका ही होता है। विवेचन सुझाया भाषण
 प्रमाणके धार इती उतरमें पहले ही कर जाने है।

कहाँ की उपयोग किया दृष्टिमें कहा गया है इसका भी विशेष स्पष्टीकरण आगमप्रमाणके साथ पूर्वमें किया ही है। वृद्धव्यगस्य गाथा २४ की टोकामें 'अमयतमम्यग्दृष्टिभावक' इत्यादि वचन शुद्धोपयोगका व्यवहार (उपयुक्त) हेतु बना है यह दिग्गलानेके लिए लिखा गया है। शुभोपयोग परम्परामें बर्थात् उपचारसे शुद्धोपयोगका साधक है इसका हमने निवेद्य भी नहीं किया है। यदि मच्चमुच्यते शुभोपयोगशुद्धोपयोगका यथार्थ हेतु होता तो उसे शुद्धोपयोगका परम्परामें साधक त्रिकालमें नहीं लिखा जाता। स्पष्ट है कि इस वचन द्वारा केवल यह बतलाया गया है कि जब यह जीव स्वभावसन्मुख होकर शुद्धोपयोगको उत्पन्न करता है, उसके पूर्व इसके नियमसे शुभोपयोग होता है। उसके अशुभोपयोग त्रिकालमें नहीं होता यह दिग्गलाना ही उक्त वाक्यका प्रयोजन है।

अपर पक्षमें दूसरी दृष्टि ४ से १२ वें गुणम्यान तक जो शुभोपयोग लिखा है वह दृष्टि कोन की ओर किस क्षणसे यह कथन दिया गया है यह हम न जान पाये। वस्तुतः यह कथन आगमविरुद्ध होनेसे हम पर विचार करना ही व्यर्थ है। किन्तु यहाँपर हम यह स्पष्ट कर देना अपना कर्तव्य समझते हैं कि किमी पर्यायका शुद्धाशुद्ध मिश्ररूप होना अन्य बात है और उपयोगका शुभ, अशुभ और शुद्धरूप होना अन्य बात है, क्योंकि उपयोग अनुष्ठानरूप होता है। जब विषयोंके आलम्बन से अशुभ क्रियामें यह जीव उपयुक्त होता है तब अशुभोपयोग कहलाता है, जब देवादि और व्रतादिके आलम्बनसे शुभ क्रियामें यह जीव उपयुक्त होता है तब शुभोपयोग कहलाता है और जब चिन्मत्काररूप ज्ञायक आत्माके अवलम्बन द्वारा शुद्ध निश्चयनयरूपसे यह जीव उपयुक्त होता है तब शुद्धोपयोग कहलाता है। इस प्रकार आलम्बनभेदसे उपयुक्त आत्माका उपयोग तीन प्रकारका होता है। चारित्रिकी मिश्ररूप पर्याय शुभोपयोगके कालमें भी है और शुद्धोपयोगके कालमें भी है, परन्तु आलम्बनके भेदसे उपयोग दो भागोंमें विभक्त हो जाता है, अतएव चारित्रिक गुणकी मिश्र पर्यायसे उपयोगको भिन्न ही जानना चाहिए। जहाँ शुभोपयोग होता है वहाँ वह और चारित्रिकगुणका रागाश ये दोनों तो बन्धके ही हेतु हैं। हाँ वहाँ जितना शुद्धयश होता है वह स्वयं सवर-निर्जरा रूप होनेसे सवर-निर्जराका हेतु है। तथा जहाँ शुद्धोपयोग होता है वहाँ वह और जितना शुद्धयश है वे दोनों स्वयं सवर-निर्जरा रूप होनेसे सवर-निर्जराके हेतु हैं तथा वहाँ जितना रागाश है वह बन्धका हेतु है। यह आगम-की व्यवस्था है, हमें जानकर तत्त्वका व्याख्यान करना ही उचित है।

आचार्य कुन्दकुन्दने समयसार निर्जरा अधिकारमें भोगमें तन्मय होकर उपयुक्त हुए जीवके भोगको निर्जराका हेतु नहीं कहा है। किन्तु सम्यग्दृष्टिके सविकल्प दशामें भोगकी क्रिया होते हुए भी भोगमें जो विरक्ति है उसे निर्जराका हेतु कहा है। इसके लिए गाथा १६५ आदि पर दृष्टिपात कीजिये। समयसार-कलशमें इसका विशदतासे स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

नाश्रुते विषयसेवनेऽपि यत् स्व फल विषयसेवनस्य ना।

ज्ञानवैभवविरागतावलात् सेवकोऽपि तदसावसेवक ॥१३५॥

यह ज्ञानी पुरुष विषय सेवन करता हुआ भी ज्ञानवैभव और विरागताके बलसे विषयसेवनके निजफल (रजित परिणाम) को नहीं भोगता, इसलिए वह सेवक होने पर भी असेवक है ॥१३५॥

सम्यग्दृष्टिके नियमसे ज्ञान-वैराग्य शक्ति होती है (सं० क० १५६) यह लिखकर तो आचार्य अमृतचन्द्रने उक्त विषयको और भी स्पष्ट कर दिया है।

आचार्य कुम्भकुम्भ समयतार निजरायिहारकी 'उपभोगमिद्विद्वि' नामा हाण यह नाम गलत कर रहे हैं कि सम्मगष्टि जीवका कर्मोद्भयनिमित्तक भोग आश्चर्य प्राप्त होते हैं पर वह जन्मे विरक्त ही रहता है, इसलिये ये निजराके हेतु हैं। यहाँ मिकराकी हेतुताका बह विरक्त माँको पर है, भोगों पर नहीं। अवर पक्ष सम्मगष्टा यह मूख जाता है कि भोगोंमें आसक्ति अनुभापयोग है, पुमोपयोग नहीं, अम्यथा यह पक्ष उक्त बचनको इस रूपमें प्रकृतमें उपद्रव्यरूपमें उपस्थित न करता।

अपर पक्षने यहाँ पर पुमोपयोग ११ में पुनस्त्यानसे होता है यह लिखकर कर्मबन्धकी व्यवस्था निर्येस किया है और पहले यह एक अपेक्षासे ९ में पुनस्त्यान तक तथा दूसरी अपेक्षासे १२ में पुनस्त्यान तक पुमोपयोग लिख आया है। यहाँ उक्त पक्षने 'यदि उपसमयेषि वा अपयमेषिके वादि तीन पुनस्त्यानमें भी पुमोपयोग माना जाने' यह लिख कर अपने लिखे बचनके विरुद्ध गतिवाचकसे यह भी घोषित कर दिया है कि ७ में पुनस्त्यानमें पुमोपयोग होता है, यह कि यह एक अपेक्षासे ७ में पुनस्त्यानमें भी पुमोपयोग स्वीकार कर आया है। इस प्रकार चौथे पुनस्त्यानसे १२ में पुनस्त्यान तक केवल उपयोग होता है इस सम्बन्धमें उक्त पक्षकी ये वरस्पर विरुद्ध मात्तयाएँ हैं। और जलनय इस बातका है कि इन वरस्पर विरुद्ध मात्तयाको आचार पर यह पक्ष कमसास्त्रमें प्रयुक्त हुए 'संकीर्ण' और विमुक्ति सम्बन्धों के कारण न देकर कर्मबन्धकी व्यवस्था करना चाहता है। अन्तथा यह पक्ष हमारे 'पुमोपयोग होने पर कर्मबन्धकी स्थिति और अनुभापमें वृद्धि हो जाती है और पुमोपयोगके होने पर कचकी स्थिति अनुभापमें हानि हो जाती है। इस कथन पर अनुभाप भी टीका न करता क्योंकि सामान्यतः यह कथन बाटो कर्मों प्रचलनमूल तथ्य चौथे अनुवीची मुप्योका बात करनेमें निमित्त होनेवाके कारण वातिकर्मोंकी वृद्धिमें एक कर किया गया है, तब पर बहिर्बल वटित भी होगा है। पुन्य-नाप प्रकृतिमेंसे प्राप्त प्रकृतिपौका बन्ध पुमोपयोगके कारण होता ही नहीं। आनुकर्मके लिए नियम ही बचन है। इसलिए अवाति कर्मोंकी वृद्धि वरत बचन नहीं किया गया है।

अपर पक्षने पुमोपयोगका अर्थ विमुक्त परिणाम किया है, यह ठीक नहीं क्योंकि असातवके बांधके योग्य परिणामका नाम संकसेस है और सातवके बन्धक योग्य परिणामका नाम विमुक्ति है। यथा—

को संकितैसो याम ? असातवर्षबन्धोमापरिणामो संकितैसो याम । का विप्रीही ? सातवर्षयोग्य परिणामो । —च पु ९ पु १४१

पुमोपयोगमें से संकीर्ण और विमुक्तियुक्त दोनों प्रकारके परिणाम होते हैं, इसलिए पुमोपयोगका अर्थ न तो विमुक्त परिणाम करना उचित है और न ही पुमोपयोगके आचार पर सब कर्मोंके स्थितिवन्ध और अनुभापबन्धकी व्यवस्था करना ही उचित है। कमसास्त्रमें संकीर्ण और विमुक्ति इन दोनों पंजाबोंका स्वतन्त्र-कथने प्रयोग हुआ है। उक्त प्याममें एककर यहाँ हमें विवेचन करना चाह नहीं था। यहाँ ठा हमें केवल यह बताना चाह था कि वह यह बीच स्व-परिणाम नपावसे उपयुक्त होता है तब वातिकर्मोंकी स्थिति-बन्ध और अनुभापबन्ध रूखा होता है और जब यह बीच स्व-परिणाम नपावसे उपयुक्त नहीं होता है तब वाति-कर्मोंकी स्थितिबन्ध अनुभापबन्ध रूखा होता है। इसी वृद्धि को आनमें रखकर हमने वरत पादय किया था। किन्तु अपर पक्षने पुमोपयोगका अर्थ केवल विमुक्त परिणाम करके उक्त आचार पर तीन आनुवीची कीटकर तब कर्मोंके स्थिति और अनुभापबन्धकी व्यवस्था करनेकी चेष्टा को यह उचित नहीं है।

अपर पक्षके इस व्यवस्थासम्बन्धी वचनको पढ़ कर यह भी मालूम पड़ता है कि वह शुभोपयोग अर्थात् विशुद्ध परिणामोसे अप्रशस्त प्रकृतियोंके स्थितिबन्धमें वृद्धि मानता है। हमें आश्चर्य होता है कि उस पक्षकी ओरसे गोस्मटसार गा० १३४ भी उद्धृत की गई है और फिर भी यह गलती हुई। यदि वह पक्ष विशुद्ध परिणामका अर्थ शुभोपयोग न करता तो सम्भवतः यह गलती न होती। वस्तुतः वह समग्र कथन ही भ्रमपूर्ण है, क्योंकि स्थितिबन्धके लिए अलग नियम हैं और अनुभागबन्धके लिए अलग नियम हैं। उनको पृथक्-पृथक् करने पर ही समग्र कर्मोंकी स्थिति-अनुभागबन्धसम्बन्धी व्यवस्थाका ज्ञान कराया जा सकता है।

इस प्रकार अशुभादि तीनों उपयोगोंका क्या तात्पर्य है इसका विचार किया।

१७ समयसार गाथा २७२ का आशय

अपर पक्षने समयसार गाथा २७२ को ध्यानमें रख कर लिखा है कि 'वीतराग निर्विकल्प समाधिमें स्थित जीवोंके लिए व्यवहारनयका निषेध है, किन्तु प्राथमिक शिष्यके लिए वह प्रयोजनवान् है।' समाधान यह है कि जितना भी अध्यवसानभाव है वह पराश्रित होनेसे बन्धका हेतु है अतएव निश्चयनयके द्वारा उसका प्रतिषेध करते हुए आचार्यने व्यवहारनयमात्र प्रतिषिद्ध है ऐसा कहा है। इसलिए व्यवहारनयको प्रतिषेध्य ही जानना चाहिए, क्योंकि स्वाश्रित निश्चयनय पर आरुढ़ हुए ज्ञानियोंके ही कर्मोंसे छूटना पन सुघटित होता है।

जो सम्यग्दृष्टि जीव है वह सविकल्प अवस्थामें आने पर भी व्यवहारनयको तो आश्रय योग्य मानता ही नहीं, क्योंकि उसकी सदाकाल उसमें हेयवृद्धि बनी रहती है। वह यह अच्छी तरहसे जानता है कि स्वरूपस्थिति हुए बिना मेरा भवबन्धनसे छुटकारा होना सम्भव नहीं है। इसलिए उसके सविकल्प अवस्थामें पंच परमेष्ठीकी भक्ति आदि, मोक्षमार्गके प्ररूपक शास्त्रोंका सुनना तथा अणुब्रह्म-महाव्रतका पालना आदि रूप परिणाम होते अवश्य हैं, परन्तु इनके होते हुए भी उसके चित्तमें एकमात्र ज्ञायक आत्माका आश्रयकर तत्स्वरूप परिणमनकी उपादेयता ही बनी रहती है। इसलिए वह (सम्यग्दृष्टि जीव) व्यवहारनयको आश्रय करने योग्य मानता होगा यह तो प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ जो प्राथमिक मिथ्यादृष्टि जीव व्यवहारनयको आश्रय करनेयोग्य जान कर उसके आलम्बन द्वारा निरन्तर अज्ञानादिरूप परिणमता रहता है उसके लिए यह उपदेश है। आचार्य जयसेनने समयसार गाथा २७२ की टीकामें जो 'यद्यपि प्राथमिकापेक्षया' इत्यादि वचन लिखा है वह समयसार गाथा ८ के अभिप्रायको ध्यानमें रख कर ही लिखा है। व्यवहारनय निश्चयका साधक है इसका आशय ही यह है कि व्यवहारनय निश्चयका ज्ञान करानेवाला या सूचक है, क्योंकि सविकल्प अवस्थासे निर्विकल्प अवस्थामें पहुँचाना व्यवहारनयका कार्य नहीं। यह कार्य तो निर्विकल्प ज्ञायक आत्माका अवलम्बन कर तत्स्वरूप परिणमन द्वारा ही सम्पादित हो सकता है। कारण कि 'मैं ज्ञायकस्वरूप हूँ, परम आनन्दका निधान हूँ।' इत्यादि विकल्प ही जब तक इस जीवके बना रहता है तब तक वह निर्विकल्प समाधिका अविकारी नहीं हो पाता, ऐसी अवस्थामें बाह्य अणुब्रह्मादिरूप क्रिया व्यवहार उसका साधक होगा इसे कौन त्रिवेकी स्वीकार कर सकता है।

आचार्य अमृतचन्द्रने पचास्ति कायके अन्तमें जो 'व्यवहारनयेन भिन्नसाध्य-साधनभाव' इत्यादि वचन लिखा है वह भी समयसार गाथा ८ के आशयको ही सूचित करता है। जो अनादि मिथ्यादृष्टि प्राथमिक शिष्य या जिसका वेदकाल व्यतीत हो गया है ऐसा सादि मिथ्यादृष्टि प्राथमिक शिष्य यह नहीं जानता कि

वन जाता है। यथा—निरपेक्षत्वका अर्थ है प्रत्यनोक धर्मका निराकरण, तथा सापेक्षत्वका अर्थ है उपेक्षा, अन्यथा प्रमाण और नयमें अविशेषताका प्रसंग उपस्थित होता है। कारण कि प्रमाण धर्मान्तरके आदान-लक्षणवाला होता है, नय धर्मान्तर की उपेक्षा लक्षणवाला होता है और दुर्नय धर्मान्तरकी हानिलक्षणवाला होता है, यहाँ अन्य प्रकार सम्भव नहीं। तथा प्रमाणसे तदतत्त्वभाव वस्तुकी प्रतिपत्ति होती है, नयसे तत्की प्रतिपत्ति होती है और दुर्नयसे अन्य (धर्मान्तर) का निराकरण होता है। इस प्रकार समस्त प्रमाण, नय और दुर्नयोंका संग्रह हो जाता है, क्योंकि इनके सिवाय जाननेके दूसरे प्रकार सम्भव नहीं है।

यह आगमवचन है। इससे हमें तीन बातोंका स्पष्ट ज्ञान होता है—

(१) सुनयका विषय अथक्रियाकारी होता है।

(२) सुनयमें सापेक्षत्वका अर्थ उपेक्षा है।

(३) और सुनय प्रतिपक्षी नयके विषयमें उपेक्षा धारण कर मात्र अपने विषयकी प्रतिपत्ति कराता है।

यह तो प्रत्यक्ष अनुभवमें आता है कि लोकका समस्त व्यवहार पर्यायाश्रित होनेपर भी उसे मिथ्या नहीं माना जाता। कोई एक व्यक्ति सबजीमण्डोमें जाकर यदि अनार लेना चाहता है तो दुकानदारसे यह नहीं कहता कि अनार पर्यायविशिष्ट पुद्गल दोजिए। किन्तु वह जाकर अनारकी माँग करता है, और दुकानदार इष्टार्थको जानकर उसको उपलब्ध करा देता है यह है अथक्रियाकारीपना जो सुनयसे सम्पन्न होता है। आचार्योंका यहाँ यही कहना है कि यह जितना भी पर्यायाश्रित व्यवहार है वह रागमूलक होनेसे मोक्ष-मार्गमें ऐसे व्यवहारको छुड़ाया गया है। 'छुड़ाया गया है' इसका अर्थ है—उसमें उपेक्षा कराई गई है। साधक व्यवहारको छोड़ता नहीं, किन्तु निश्चय प्राप्तिरूप मूल प्रयोजनको ध्यानमें रखकर उसे करता हुआ भी उसमें उपेक्षा रखता है और मात्र निश्चयके विषयको आश्रय करने योग्य स्वीकार कर निरन्तर अपने उपयोगको उस दिशामें मोड़नेका प्रयत्न करता रहता है। वह यह अच्छी तरह जानता है कि प्रत्येक वस्तु अनेकान्तस्वरूप होनेसे वह सत् भी है, और असत् भी है परन्तु उसने पर्यायाधिक नयके विषयभूत असत् धर्मकी उपेक्षाकर निश्चय नयके विषयभूत 'सत्' को अपना केन्द्रबिन्दु बनाया है। यत 'सत्' धर्म सत्स्वरूप ही है उसमें 'असत्' धर्मका अभाव है, इसलिए प्रत्येक साधक व्यवहार नयके विषयके प्रति उपेक्षा धारण कर अपनी बुद्धिमें यह निर्णय करता है कि 'मैं तो मात्र एक ज्ञायकस्वरूप हूँ, मैं न मनुष्य हूँ, न देव हूँ, न नारकी हूँ और न तिर्यञ्च हूँ' आदि। यत प्रत्येक सुनयका विषय अथक्रियाकारी स्वीकार किया गया है, इसलिए बुद्धिमें ऐसा निर्णय करनेसे वह (साधक) अपनी बुद्धिको उसमें युक्त कर देता है। फल होता है रागकी हानिके साथ स्वभावप्राप्ति। आचार्य कहते हैं कि यही मोक्षमार्ग है। यदि मोक्षकी प्राप्ति होती है तो एकमात्र इसी मार्गसे होती है। अन्य सब विवर्धना है—भव बन्धनकी रखडना है।

इससे अपर पक्षको यह सुगमतासे समझमें आ जायगा कि नयप्ररूपणामें 'सापेक्ष' का अर्थ क्या इष्ट है और सुनयके विषयका अवलम्बन ही जीवनमें क्यों अथक्रियाकारी है।

अपर पक्षने नयचक्रादिसंग्रहकी गाथा ६८ को उपस्थित कर यह सिद्ध करना चाहा है कि 'मिथ्या-व्यवहार नयसे बन्ध होता है और सम्यक् व्यवहार नयसे मोक्ष होता है।' किन्तु वह पक्ष इस गाथासे ऐसा अभिप्राय फलित करते समय यदि उसीकी गाथा ७७ पर दृष्टिपात कर लेता तो सम्भव था कि वह उक्त प्रकारसे अपना मत न बनाता। गाथा ७७ इस प्रकार है—

बयपुरवासी बंधो भीषणो जम्हा सहायसंतुष्टो ।

तम्हा कर (कुब) तं गडवं सहायमाराहणकमे ॥ ७३ ॥

यस्य स्वयंभारसे बन्ध है और स्वयंभारसंतुष्ट मोक्ष है इसलिये स्वयंभार आराधनाके कार्या अवस्था पौर करे ॥७३॥

अतएव इस भाषाके प्रकाशमें पाया १८ का इतना ही आशय है कि सम्प्रभूतिको सेवोपचारका न जान होता है इसलिये वह मोक्षका अधिकारी है । जवाहरनारायण विवेक ऐसा यथार्थ ज्ञान है कि मीमांसीय मोह-यम-य पक्षों बतला कर रहा है यह उपचारित कर्म है यही यथार्थको जानकर स्वयंभारके आक्रमणसे मोक्ष अधिकारी होता है अन्य मित्यावृत्ति नहीं क्योंकि वह उपचारको भी आरोपित न जानकर यथार्थ जानता इसलिये वह सर्वव्यापकसे बिक्रमम मुक्त नहीं हो सकता ।

समयसार भाषा २७२ में पराशरितो ज्योतिषाचार्यः और 'आरमाश्रितो विश्ववन्द्यः' यह किम् ज्योतिषाचार्यवचनका प्रतियोग किया है । आरमाश्रितो टीकाके लक्ष्य है—

यस्यै विश्ववन्द्येय पराशरितसमस्तमन्वयसार्थं वस्तुवैतत्यैव सुमुक्तो प्रतिषेधवत् स्वयंभारवत् किम् प्रविशितः वस्त्यापि पराशरितव्यापितोपपन्नः । प्रतिषेध एव यार्थं, अपमाश्रितविश्ववन्द्याश्रितवार्थो सुव्यमानत्वत् ।

इस टीकाका यं अर्थवन्द्यो कृत अनुवाद इस प्रकार है—

यो जैसे परके आश्रित समस्त अन्वयसामान्य पर और आपकी एक मात्रता यह वस्तुकारण होने मोक्षके इच्छुकको सुझावा को विश्ववन्द्य वस्तुकारण तो यह विश्ववन्द्यसे स्वयंभारवत् ही सुझावा है इस कारण जैसे अन्वयसामान्य पराश्रित है उसी तरह स्वयंभारवत् भी पराश्रित है इसमें विरोध नहीं है इसलिये ऐसा सिद्ध हुआ कि यह स्वयंभारवत् प्रतिषेधने योग्य ही है क्योंकि जो आरमाश्रित विश्ववन्द्य के आश्रित रूप में उनके ही कर्मोंसे पूर्यमाण है ।

इससे स्पष्ट है कि समयसार भाषा २७२ में विश्ववन्द्यके द्वारा समस्त स्वयंभारवत्को प्रतिषिद्ध किया गया है । और इसे स्वीकार करने पर पूर्वपर विरोध भी नहीं जाता क्योंकि समयसार भाषा १२ में यह नहीं कहा गया है कि अपरम भाषा (अतिक्रम्य वस्तुता) में स्थित पीषोके लिए स्वयंभारवत् आश्रय करने योग्य है । आश्रय अनुपलब्धमें जो 'ये तु ज्ञानं इत्यादि वचन लिखा है वह 'जहाँ ब्रह्म ही सुख उत्पन्न होती है वहाँ उपपन्न आत्माका भी अनुभव होता है' यह वचनानेके लिए ही लिखा है । यत्पुन नहीं कि भाषा २७२ की टीकामें और १९ की टीकामें इतना स्पष्ट कर्म होनेपर भी अपर वचन पूर्वपरके विरोधका भय विहायकर अपना अधिकारित कर्म नहीं करित कर किया है । क्या भाषा १२ में स्वयंभारवत्को आश्रय करने योग्य बतलाकर १९ में अनुपलब्धता यह विश्ववन्द्यके द्वारा प्रतिषिद्ध नहीं है वह कहा गया है । यदि नहीं तो भाषा २७२ के साथ इतना पूर्वपर विरोध कहा रहा क्योंकि नहीं रहा ।

अपर वचन आश्रय लिखकर जो भाषा व्यक्त किन्हीं है वह सम्भवमें यह निश्चय है कि स्वयंभारवत् प्रयोगवत्ता है इसका यह अतिशय केना चाहिए कि यह वह बीच उचिततम अवस्थामें रहा है तब जब अनुपलब्धके अनुपन्न वस्तुता स्वयंभार निवृत्ति होता है । ऐसे स्वयंभारके भाव उक्त अनुपलब्धके अनुपन्न सुख नहीं रहनेमें किसी प्रकारको बाधा उत्पन्न नहीं होती । अनुपलब्ध परिवादीके अनुसार स्वयंभारवत् ज्ञान करानेके लिए उक्तता उपदेश भी दिया जाता है । विष्णु कीर्ति भी अनुपन्न स्वयंभार वरते १४में उदाहरणों सिद्ध न मान स्वर्ग परमात्मवत्त्व वचनके लिए स्वयंभारवत् आत्मवत्त्व करनेकी उद्यमशील रहा है ।

व्यवहार यथापदवी प्रयोजनवान् होनेपर भी साधककी दृष्टिमें वह हेय ही है और स्वभावका आश्रय करनेसे तत्स्वरूप परिणमनद्वारा मोक्षकी प्राप्ति होती है, इसलिए साधककी दृष्टिमें वह सदाकाल उपादेय ही है।

आचार्य अमृतचन्द्रने समयसार गाथा १४ की टीकामें वद्वस्पृष्टताको भूतार्थ कालप्रत्ययासत्तिको ध्यानमें रखकर ही लिखा है। एक कालमें जीवकी अपनेमें और कर्मकी अपनेमें ऐसी पर्याय होती हैं जिनमें वद्वस्पृष्टता व्यवहार होता है। वे दोनों पर्यायों यथार्थ हैं, इस अपेक्षासे उसे भूतार्थ माननेमें कोई बाधा नहीं है। पर इतनेमात्रसे उसे उपादेय नहीं स्वीकार किया जा सकता। क्या अपर पक्ष यह चाहता है कि प्रत्येक ससारी जीव ससारी बना रहे। व्यवहारनयसे कालप्रत्यासत्तिवश वद्वस्पृष्टता भूतार्थ ठहरो इसमें बाधा नहीं, पर है वह सर्वदा हेय ही।

प० फूलचन्द्रने प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ पृ० ३४५ से ३५५ के मध्य जो 'यदि निश्चय सत्याविधित है' इत्यादि वचन लिखा है वह मिथ्या एकान्तका परिहार करनेके अभिप्रायसे ही लिखा है। यद्यपि वहाँ सामान्यसे व्यवहारनय शब्दका प्रयोग हुआ है। पर उससे सद्भूतव्यवहारको ही ग्रहण करना चाहिये। पण्डितप्रवर बनारसीदासजी वर्तमानमें ससारी होते हुए भी अपनेको मुक्त मानने लगे थे। किन्तु सम्यग्ज्ञान होनेपर उन्होंने यह स्वीकार किया कि 'पर्यायदृष्टिसे वर्तमानमें मैं ससारी ही हूँ, मुक्त नहीं।' इसीको उस लेखमें कहा गया है कि 'उन्हें व्यवहारमें आना पड़ा।'।

'निरपेक्षा नया मिथ्या इस वचनके सम्बन्धमें पिछले उत्तरमें हम जो कुछ भी लिख आये हैं वह अर्थक्रियाकारीपनेको ध्यानमें रखकर ही लिख आये हैं। विशेष खुलासा अनन्तर पूर्व किया ही है। उससे हमारा पूर्वोक्त कथन किस प्रकार आगमानुकूल है यह स्पष्ट हो जायगा।

'मोक्षमागकी प्रसिद्धि भी द्वयनयाधीन है।' यह अपर पक्षका कहना है। इस सम्बन्धमें इतना ही निवेदन है कि आगममें हमने यह तो पढ़ा है कि 'भगवान्को देशना एक नयके आधीन न होकर दो नयके आधीन है—

तत्र न खल्वेकनयायत्ता देशना किन्तु तदुभयायत्ता।

—पचास्तिकाय गा० ४ टीका

किन्तु अपर पक्षका जैसा कहना है वैसा वचन अभी तक हमारे देखनेमें नहीं आया।

पचास्तिकाय १७२ गाथाकी आ० जयसेनकृत टीकामें जो कुछ कहा गया है उसका आशय यह है कि जो व्यवहाराभासी होते हैं उनमें अणुव्रत महाव्रतादिरूप द्रव्यचारित्र होते हुए भी निश्चयकी प्राप्ति न होनेसे वे ससारी ही बने रहते हैं। जो निश्चयाभासी होते हैं उनमें न तो व्यवहार चारित्र ही होता है और न उन्हें निश्चयकी प्राप्ति ही होती है, इसलिए वे भी ससारी बने रहते हैं। इससे सिद्ध हुआ कि निश्चयमूलक व्यवहार ही सच्चा व्यवहार कहलाता है। अतः अणुव्रत-महाव्रतके धारण करनेमात्रको परमार्थ न समझकर परमार्थकी प्राप्तिके लिए सदा उद्यमशील रहना चाहिए।

आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार टीकामें यह तो लिखा है कि 'केवल यह (निश्चय) एक ही मोक्षमार्ग है—

तयोऽवधार्यते केवलमयमेक एव मोक्षस्य मार्गः। —गाथा १९९

ततो नान्यद्वर्त्म निर्वणित्येत्यवधारयते। —गा० ८२

तथा उन्होंने समयसारमें द्रव्यलिंग मोक्षमार्ग है इसका निषेध भी किया है। —गा० ४१०-४११

और जो ब्रह्मविषयकी मोक्षमार्ग कहते हैं उनके उस कर्मकी वज्रापका फल कहा है (गा. ४. १)। एतद्वा साक्षात् होता है कि मोक्षमार्गकी प्रकृतिवाची प्रकृति की है, मोक्षमार्ग तो गहरी है। ऐसी अवस्थामें पञ्चास्तिकात्मका इच्छावादी केवल अथवा पक्षका यह छिड़ना तो ठीक नहीं कि 'केवल निश्चयनसे ही मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती और केवल व्यवहारवश ही मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती।' किन्तु इसके स्थानमें यह निश्चय ही समीचीन है कि निश्चयात्मक व्यक्ति के अथापवर्गी व्यवहार नियमसे होता है। यही इन दोनोंका अवरोध है। किन्तु जैसे-जैसे स्वतन्त्रमें विमानित प्रगाढ़ होती जाती है वैसे-वैसे कमजोर कमजोर सन्यास होता जाता है और अन्तमें स्वतन्त्रमें परम विमानित होनेसे वह जोय आर्हन्त्यसम्भरण परम विभूतिका स्वामी बनता है। अथवा पक्षमें जो 'उत्तिष्ठ धीतरात्रम्' इत्यादि वचन प्रयुक्त किया है उसका भी यही भाव्य है।

इसमें सिद्धांत कि 'पर्यायबुद्धि' को अनादि काष्ठसे बनाये बना जा रहा है। उसका जो प्रत्यक्ष अथवा पक्षमें लिया है वह ठीक नहीं है। आचार्य कुम्भकुम्भने जिस अतिशयसे प्रवचनकार वा १३ में 'पञ्चबन्धुना हि परममवा यह वचन सिद्धांत है और जिस अतिशयसे उसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रने 'यतो हि बह्वैवपि पर्यायमात्मनोवाचकस्य तत्त्वप्रतिपत्तिरुक्तमर्थ मोक्षसुखस्य परममवा प्रवर्णित'। जिससे कि बहुतसे लोग पर्यायमात्रका ही अवलम्बनकर उसकी अतिपतिरुक्तमर्थ मोक्षको प्राप्त होते हुए परममवा होते हैं।

यह वचन सिद्धांत है गहरी भाव हमारा वा। यदि अथवा पक्षमें इस वचन पर सम्यक् बुद्धिपति न किया हो तो अवश्य कर के। उससे उस पक्षको व्यवहारमार्गके विषयवृत्त पर्यायका अवलम्बन करनेसे आत्माकी कष्ट उत्पन्न होती है वह अच्छी तरह समझने का भावना और उससे मोक्षमार्गमें व्यवहारमार्गका विचनवृत्त प्रयुक्त-व्यावृत्तका पाठना भाव्य करने योग्य नहीं बतलाया यह भी समझने का भावना।

सम्भवतः अथवा पक्षमें प्रयोजनवान् है और भाव्य करने योग्य है। इन पक्षोंके पृथक्-पृथक् भाववर्गी ध्यानमें नहीं किया तभी तो उसकी ओरसे यह वचन सिद्धांत बना है—'जो एकान्तसे निश्चयनका अवलम्बन करते हैं वे मोक्षको तो प्राप्त करते ही नहीं किन्तु उल्टा पापमय ही करते हैं। इसके लिए हम अथवा पक्षका ध्यान समनवार कष्ट २३ की ओर आकृष्ट कर देना चाहते हैं। उससे यह साह हो पावना कि यदि एक मुक्तिके चिन्मि बुद्धि द्वारा यह बीच लरीरात्रि पर ब्रह्म-परमात्मासे मिलन होकर भाव्यस्वभाव आत्माका अनुभव कर के तो उसके मोक्षके द्वेष होनेमें रोक न लगे।

अन्तमें अथवा पक्षमें अपनी दृष्टान्तसे ऐसी बहुतसी साम्यताओंका निर्देश किया है जिसका उसी स्तरसे उत्तर देना उचित प्रतीत नहीं होता। किन्तु इसका किसे बिना नहीं रहा जाता कि अथवा पक्षको स्वयं विचार करना चाहिए कि इनके सामने ऐसी कोई भाषा तो है जिससे समुचित वास्तव प्रकृत्य करके ही और योग्य निमित्त निश्चयमें पर ही कार्यसिद्धि नहीं होती। स्पष्ट है कि काव्यमय नहीं बार्दे। अथवा उक्त उक्त पक्षमें निहित है। यदि अथवा पक्ष अनेकान्तकी वास्तवमें प्रतिष्ठा करना चाहता है तो उसे अथाप-स्वय-भोध्य स्वरूप वस्तुको प्रत्येक समयमें स्वतन्त्रता परनिरोध स्वीकार कर देना चाहिए। वर्म-वर्माकी सिद्धिमें परस्पर सापेक्षताका व्यवहार किया जाय यह दूसरी बात है। वस्तुमें अनेकान्तकी प्रतिष्ठा इसी मार्गसे हो सकती है, अन्य मार्गसे नहीं।

इसप्रकार समनवार पाठा २८२ वा बना भाव्य है इनके स्वीकृतनके बाव प्रकृत प्रवचनमन्त्री प्रस्तुत प्रतिपत्तिना दानिया विचार किया।

प्रथम दौरे

: १ :

शका १७

उपचारका लक्षण क्या है ? निमित्तकारण और व्यवहारनयमे यदि क्रमशः कारणता और नयत्व उपचार है तो इनमें उपचारका लक्षण घटित कीजिये ?

समाधान ?

(१) परके सम्बन्ध (आश्रय)से जो व्यवहार किया जाता है उसे उपचार कहते हैं । इसका उदाहरण देते हुए समयसारकलशमें कहा है—

घृतकुम्भामिधानेऽपि कुम्भो घृतमयो न चेत् ।

जीवो वर्णादिमज्जीवजल्पनेऽपि न तन्मय ॥४०॥

अर्थ—यदि 'घीका घटा' ऐसा कहनेपर भी जो घटा है वह घीमय नहीं है (मिट्टीमय ही है) तो इसी प्रकार 'वर्णादिमान् जीव' ऐसा कहनेपर भी जो जीव है वह वर्णादिमय नहीं है (ज्ञानघन ही है) ॥४०॥

परके योगसे जो व्यवहार किया जाता है उसे उपचार कहते हैं इसका विशदरूपसे स्पष्टीकरण श्लोकवार्तिकके इस वचनसे भी हो जाता है—

न हि उपचरितोऽग्निं पाकादाद्युपयुज्यमानो दृष्ट , तस्य मुख्यत्वप्रसगात् ।

—श्लोकवार्तिक अ० ५ सू० ९

अग्निके स्यानमें उपचरित अग्निका उपयोग नहीं देखा जाता, अन्यथा उसे मुख्य अग्नि (यथार्थ अग्नि) ही जानेका प्रसंग आता है ।

इसी प्रकार परमाणुमें उपचारके—

मुख्योपचारमेदैस्तेऽवयवैः परिवर्जिता ।

—त० श्लो० घृ० ४१९

भूतादिव्यवहारोऽत काल स्यादुपचारत ।

—त० श्लो० घृ० ४१९

अनेक उल्लेख उपलब्ध होते हैं । जिनके अनुगम करनेसे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि मूल वस्तुके वैसा न होनेपर भी प्रयोजनादिवश उसमें परके सम्बन्धसे व्यवहार करनेको उपचार कहते हैं ।

मुख्यके अभावमें निमित्त और प्रयोजनादि बतलानेके लिये उपचार प्रवृत्त होता है ।

(२) जिस प्रकार निश्चय कारक छह प्रकारके हैं उसी प्रकार व्यवहार कारक भी छह प्रकारके हैं—
कर्ता, कम, करण, सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण । ऐसा नियम है कि जिसप्रकार कार्यको निश्चय कारको-

के साथ ब्राम्हणत्व स्थापित होती है। उसी प्रकार अनुकूल हुए एक या एकसे अधिक पदार्थोंमें कार्यमें स्थापित निमित्तमें उपपन्न होती है। एक मात्र वस्तुस्वरूपके इत बटव नियमसे ध्यानमें रहकर परमात्मिकके साथ ब्राम्हणत्व स्थापित पार्य जाती है उसे उपपादन कर्त्ता आदि कहा गया है और उक्त कार्यमें हुए पदार्थके साथ बाह्य स्थापित पार्य जाती है उसमें निमित्तस्वरूप व्यवहारका व्यवस्थान कर जिसमें कर्म व्यवहार होता है उसे कर्त्ता निमित्त कहते हैं, और जिसमें कर्म करण सम्प्रदान अपाधान अधिकरण कर्म का व्यवहार होता है उसे कर्म निमित्त करण निमित्त आदि कहते हैं। इत प्रकार कार्यमें अनुकूल इष्टकी विनिश्चित परामर्शमें कर्त्ता निमित्त आदिका किस प्रकार उपचार होता है इसका सम्यक् प्रकार बताया है। यहाँ ब्राम्हणत्व स्थापित और बाह्य स्थापित आदिके विषयमें जो कुछ किता गया है उसकी समस्यार भाषा ८४ की टीकासे होती है। यहाँ किता है—

बहिर्भाष्यव्यापकभावेन कर्मसत्सम्प्रदायानुसृत्य व्यापारं पुर्णानां कर्मसङ्गठनोपपन्नानां पुष्टिं या नावकभावेनानुपबन्धेन कृत्वाका कर्मणां करोत्यनुमतिरिति लौक्यमात्रमादिरूपोऽस्ति तावत् व्यवहारोऽन्तर्भाव्याप्यव्यापकभावेन पुण्यकर्मण्येव कर्माणि क्रियन्ते आत्म-आवकभावेन पुण्यकर्मण्येव पुण्यभावे य ...।

बाह्य-व्याप्य-व्यापकभावसे बड़ेकी उत्पत्तिमें अनुकूल ऐसे (इच्छाकर और हाथ आदिकी क्रिया करने) व्यापारकी करता हुआ उक्त बड़े के हाथ फिरे उसे वालीके उपबोधमें उत्पन्न पुष्टिको (यन्में पुण्य भावकी) साम्य-आवकभावके द्वारा अनुबन्ध करता हुआ—उपपन्न हुआ कुम्हार बड़ेका कर्त्ता है और जो है ऐसा जोनीका अनाविकल व्यवहार है। इसी प्रकार ब्राम्हणत्व स्थाप्य-व्यापकभावसे पुण्यकर्म करने करता है और ब्राम्हणत्वभावके पुण्यकर्म ही कर्मको उपपत्ता है।

व्यवहारमय नयनानका एक भेद है। उसका कार्य यहाँ जैसा व्यवहार किता जाता हो उक्त ज्ञानमात्र है उसे उसी कर्ममें आवत्ता है। इतकिए उसकी परिचयना सम्यक्भावमें की जाती है, अतः किन्हीं प्रकारके उपचार करनेका कोई प्रयोजन न होनेसे यह अनुपचरित हो है।

द्वितीय दोर

२ :

अध्या १७

प्रश्न यह था—उपचारका छद्मन क्या है ? निमित्त कारण और व्यवहारमयमें यत्नि क्रमसा कारणता या नयत्वका उपचार है तो इसमें उपचारका छद्मन बहिर्भाष्य कीजिये ?

प्रतिष्ठाका २

इत प्रश्नके उत्तरमें यत्नि आपने उपचारका कारण 'परमे' उच्यते (आधन)में व्यवहार करना' उपपत्ता है परन्तु इत उत्तरमें जो व्यवहार उच्यत कहा हुआ है उसका अर्थ यह कि कर्म दण्ड नहीं हो जाता तब

तक उपचारको समझनेकी आवश्यकता बनी रहती है। दूसरी बात यह है कि इस लक्षणमें पठित 'परके सम्बन्ध' शब्दका अर्थ आपने 'परके आश्रय' किया है, लेकिन इससे उपचार शब्द विलकुल सङ्कुचित अर्थका बोधक रह गया है, जिसका परिणाम यह है कि लक्षणके आधारपर जिस प्रकार आप धोके आधारभूत घटकी घृतकुम्भ कह सकते हैं उस प्रकार 'जीवो वर्णादिमान्' नहीं कह सकते हैं, क्योंकि जीव न तो वर्णादिकका आधारभूत है और न वर्णादिविशिष्ट पुद्गल द्रव्यका ही आधारभूत है। इसी प्रकार 'अन्न वै प्राणाः', 'सिंहो माणवक' इत्यादि स्थलोंमें भी इस लक्षणके आधारपर उपचारकी प्रवृत्ति नहीं की जा सकती है।

यद्यपि आगे चलकर आपने 'उपचार' शब्दका कुछ परिमित दूसरा अर्थ भी किया है, जैसा कि आपने लिखा है कि 'मूल वस्तुके वैमा न होनेपर भी प्रयोजनादिवश उसमें परके सम्बन्धसे व्यवहार करनेको उपचार कहते हैं' परन्तु इसमें भी पठित 'व्यवहार' शब्दसे आपको क्या अर्थ अभीष्ट है? और 'प्रयोजनादि' शब्दके अन्तर्गत आदि शब्दसे आप किस अर्थका बोध कराना चाहते हैं? यदि इतनी बात आप स्पष्ट कर दें तो फिर हम और आप उपचारके लक्षणके सम्बन्धमें सम्भवतः एकमत हो सकते हैं।

वास्तवमें 'एक वस्तु या धर्मको किसी वस्तु या धर्ममें आरोप करना' ही उपचारका युक्तिसंगत लक्षण है, क्योंकि इस लक्षणके आधारपर 'घृतकुम्भ' 'जीवो वर्णादिमान्' 'अन्न वै प्राणाः' और 'सिंहो माणवकः' आदि वाक्य प्रयोगोंकी सगति उचित ढङ्गसे हो जाती है। परन्तु यदि आपको हमारे द्वारा मान्य उपचारके इस लक्षणको, जो कि आपके द्वितीय लक्षणके बहुत समीप है, आप स्वीकार न करें तो कृपया नीचे लिखी बातोंका उत्तर दें—

(१) द्वितीय लक्षणमें पठित 'व्यवहार' शब्दसे आपको क्या अभिप्रेत है?

(२) उसीमें पठित 'प्रयोजनादि' पदके आदि शब्दसे भी आप कौन-सा पदार्थ गृहीत करना चाहते हैं?

आगे आपने लिखा है कि 'मुख्यके अभाव में निमित्त तथा प्रयोजनको दिखलानेके लिये उपचार प्रवृत्त होता है' हो सकता है यह आपने आलाप पद्धतिके

मुख्यामावे सति प्रयोजने निमित्ते च उपचारः प्रवर्तते।

इस कथनके आधारपर ही लिखा हो। इसलिये हमें यहाँपर यह कह देना भी आवश्यक प्रतीत होता है कि आलापपद्धतिके उक्त वाक्यका अर्थ करनेमें आपने थोड़ी भूल कर दी है। उसका सुसंगत अर्थ यह है कि 'मुख्यका अभाव रहते हुये निमित्त और प्रयोजनके वश उपचार प्रवृत्त होता है।'

इस अधमें हमारे और आपके मध्य अन्तर यह है कि जहाँ आप उपचारकी प्रवृत्ति निमित्त और प्रयोजन दिखलानेके लिये करना चाहते हैं वहाँ हमारा कहना है कि उपचार करनेका कुछ प्रयोजन हमारे लक्ष्यमें हो और उसका (उपचारका) कोई निमित्त (कारण) वहाँ विद्यमान हो तो उपचारकी प्रवृत्ति होती है।

उपचारकी इस प्रकारकी यह प्रवृत्ति 'घृतकुम्भः', 'जीवो वर्णादिमान्', 'अन्न वै प्राणा' और 'सिंहो माणवकः' आदि जहाँ २ आवश्यकता होती है वहाँ वहाँ हो की जाती है।

अब विचार यह करना है कि निमित्त कारणमें कारणताका और व्यवहारनयमें नयत्वका उपचार करना क्या आवश्यक है? और यदि आवश्यक है तो क्या वह सम्भव है, तथा इनमें उपचारका लक्षण घटित होता है क्या?

आपके उत्तरमें इन बातोंपर आपका मत यह है कि कारणता उपादानमें ही रहा करती है उसी

कारणका निमित्तमें आरोप किया जाता है और तब इसके आधारपर ही निमित्तको उपरिष्ठ कारण कह दिया जाता है। वैया कि 'बैज उत्तरमीमांसा'में उद्धृत नववक्त्रकी निम्नलिखित गाथाके वहाँ पर निचे से अर्धसे प्रकृत होता है—

बने च सोमरा ईक जन्मी बचहासी च जाचम्बो ।

निष्कवही पुन बीबो मयिम्बो पन्तु सम्बहासीहि ॥२१॥

इस गाथाका जो अर्थ 'बैज उत्तरमीमांसा'में दिया है वह निम्न प्रकार है—

अबहारसे (उपचारसे) बन्ध और मोक्षका हेतु अन्य पदार्थ (निमित्त) को जानना चाहिये निम्न निश्चय (परमार्थ) से यह जीव स्वयं बन्धका हेतु है और यही जीव स्वयं मोक्षका हेतु है ॥२१॥

वहाँ पर विचारना यह है कि जो यह अर्थ गाथाका 'बैज उत्तरमीमांसा'में दिया गया है क्या यह ठीक है ? तो इस पर हमारा कहना है कि यह अर्थ ठीक नहीं है। कारण कि हमारी समझमें वह नहीं लगता है कि नाशान पट्टि अन्य वक्त्रका अर्थ वहाँ निमित्त किंतु आधारपर किया गया है। इसमें तब ही नहीं कि यदि नाशान निमित्तका विरोधी उपादान सम्ब होता तो उस द्वायतमें अन्य वक्त्रका 'निमित्त' अर्थ करना अनुचित नहीं था परन्तु वह नाशान उपादान सम्ब न होकर जीव सम्ब जाना जाता है तो इससे स्पष्ट हो जाता है कि वहाँ अन्य वक्त्रसे जीवके प्रतिपक्षी कर्म तथा लोक्षमको ही ग्रहण करना चाहिये। यदि यह तथ्य आप स्वीकार कर लें तो फिर माध्यमें पट्टि 'बचहासी और 'निष्कवही' वक्त्रोंके अर्थ जो आपकी दृष्टिगत करने होवे। इस तरह गाथाका जो अर्थ हमारी दृष्टिसे हो सकता है वह इस प्रकार होय—

बन्ध और मोक्षय जीव निश्चयनसे कारण होता है अर्थात् उपादान कारण होता है और जीवसे सम्ब—कम लोक्षमक्य पदार्थ अबहारसे कारण होते हैं अर्थात् निमित्त कारण होते हैं।

अब आप अनुभव करें कि बन्ध और मोक्षके प्रति इस गाथाके द्वारा जीवम तो उपादान कारणता स्थापित की गई है। और कर्म तथा लोक्षममें निमित्तकारणता स्थापित की गई है। इसी बातको प्रकट करनेके लिए यहाँपर निश्चय (स्थापित) नय च व्यवहार (परामर्श) अत्रका प्रयोग किया गया है। आप अबहारका उपचार अर्थ करके निमित्तकारणसे अंतरयता सिद्ध करनेका प्रयत्न करते हैं यह संमत नहीं मान्य होता। क्योंकि एक वस्तुका वस्तुतः उपादान नहीं है और दूसरी वस्तुका वस्तुतः निमित्त नहीं है। किन्तु आपने स्वतन्त्र वस्तुत्वको रक्ते हुए विवक्षित वस्तुमें विवक्षित कार्यके प्रति आपस होनेसे उपादान कारणता है और अपने स्वतन्त्र वस्तुत्वको रक्ती हुई अन्य विवक्षित वस्तुमें सहायक होनेसे निमित्त कारणता है। निमित्त और उपादान कारणोंके मूलभूतार्थ पर यदि ध्यान किया जाए तो एक वस्तुमें उपादानताका वास्तविक रूप क्या है ? और दूसरी वस्तुमें निमित्तताका वास्तविक रूप क्या है ? यह जल्दी तरह समझना आजाता है। इनका अनुस्मरण निम्न प्रकार है—

'उपादीष्टोऽमेव' इस विग्रहके आधारपर 'अ' उपसर्गपूर्वक आध्यात्मिक या 'अ' उपसर्ग विधि या वागुत्ते कर्तके अर्थ है कुरु श्रम्य होकर उपादान सम्ब निमित्त हुआ है। इन तरह जो वस्तु विवक्षित परिचयनको स्वीकार करे या ग्रहण करे अथवा जिनमें परिचयन विषय हो वह वस्तु उपादान कहलाती है इसी प्रकार 'निमित्तसि' इन विग्रहके आधारपर 'नि' उपसर्ग पूर्वक 'नि' वस्तुके जो वस्तु अथवा 'न' श्रम्य होकर निमित्त सम्ब निमित्त हुआ है। इन तरह निमित्त वक्त्रका अर्थ उपादानके प्रति निश्चय स्नेह करनेवाला या उपादानको पनही विवक्षित कार्यक प्रतिपक्षी सहायता देनेवाला होता है।

इस तरह हम देखते हैं कि विवक्षित कार्यके प्रति कार्यका आश्रय होनेके कारण विवक्षित वस्तुमें विद्यमान उपादानकारणता जिस प्रकार वास्तविक है उसी प्रकार उसी विवक्षित कार्यके प्रति सहायक होनेके कारण विवक्षित अन्य वस्तुमें विद्यमान निमित्तकारणता भी वास्तविक सिद्ध होती है। इससे यह बात निष्पन्न होती है कि जिस प्रकार अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखती हुई विवक्षित वस्तु विवक्षित कार्यके प्रति वास्तविक उपादान कारण है उसी प्रकार अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखती हुई अन्य विवक्षित वस्तु भी उस विवक्षित कार्यके प्रति वास्तविक निमित्त कारण है। अब हम आपसे पूछना चाहते हैं—

उपादान वस्तुगत कारणताका निमित्तभूत वस्तुमें आरोप क्या आपको अभिष्ट है और यदि अभीष्ट भी है तो क्या संभव है। आगे इन्हीं प्रश्नोंपर विचार करना है।

यह तो निर्विवाद है कि लोकमें जिस प्रकार उपादानभूत वस्तुकी कार्यात्मक परिणति देखी जाती है उस प्रकार निमित्तभूत वस्तुकी कार्यात्मक परिणति नहीं देखी जाती। यही कारण है कि जैन सस्कृतिमें निमित्तकी कार्यात्मक परिणति नहीं स्वीकार की गई है, इसलिये निमित्तभूत वस्तुमें एक तो कारणताका आरोप अभीष्ट नहीं हो सकता है, न वह आवश्यक है और न वह संभव ही है, क्योंकि आलापपद्धति ग्रन्थके अनुसार एक वस्तुमें अथवा घटमें दूसरी वस्तु अथवा घटका आरोप निमित्त और प्रयोजन रहते हुए ही हो सकता है जो कि यहाँ घटित नहीं होता है, क्योंकि उपादानभूत वस्तुगत कारणताका आरोप निमित्तभूत वस्तुमें करनेके लिये कोई निमित्त (कारण) नहीं है और न उस आरोपका कोई प्रयोजन ही रह जाता है। कारण कि बिना आरोपके ही अभीष्ट सिद्ध हो जाती है।

जब हम अध्यात्मकी व्याख्याको पढ़ते और सुनते हैं तो वह केवल एक द्रव्यमें तादात्म्यसे स्थित सब घटोंकी स्वाश्रित होनेसे वास्तविक मानता है और जहाँ परकी अपेक्षा वर्णन किया जाता है तब उसे व्यवहार-अवास्तविक एवं सरल भाषामें उपचरित शब्दसे कहा जाता है, किन्तु वस्तुतः जिस घटकी उपादानकी दृष्टिसे उपादेय कहा जाता है वही घट निमित्तकी अपेक्षा नैमित्तिक कहलाने लगता है। इस तरह एक ही उपादान-का परिणमन दो रूप कहा जाता है, इसलिये उसे अध्यात्मकी भाषामें स्वपरप्रत्यय कहते हैं। जैसे जीवकी नर-नारकादि पर्याय और मिट्टीकी घट कपालादि पर्याय। इन्हें आगम भाषामें वैभाविक पर्याय भी कहते हैं।

इस तरह जब उपादानगत वह परिणमन उपादेय और नैमित्तिक उभयरूप है तब उपादानके व्यापार को वास्तविक और निमित्तके व्यापारको अवास्तविक कैसे कहा जा सकता है। जब कि उपादान और निमित्त दोनोंके वास्तविक व्यापारोंसे वह आत्मलाभ पाता है।

आगे आपने जो निश्चय और व्यवहारकारक बतलाये हैं तथा अन्तर्व्याप्ति और बहिर्व्याप्तिका प्रतिपादन किया है वह भी क्रमशः परस्पर सापेक्ष उपादान और निमित्तोंके पृथक्-पृथक् व्यापाराधीन है। अनेकान्तकी वस्तुव्यवस्था यही है अर्थात् जिस समय उपादान कारक और अन्तर्व्याप्तिका लक्ष्य रहता है तब निमित्त कारक और बहिर्व्याप्ति गौण हो जाती है और इसी तरह जब निमित्त कारक और बहिर्व्याप्तिका लक्ष्य रहता है तब उपादान कारक और अन्तर्व्याप्ति गौण हो जाती है। वस्तुतः कार्यकी उत्पत्तिमें दोनों आवश्यक हैं और दोनों ही वास्तविक हैं। लोकमें भी दोनों ही प्रकारके वचन प्रयोग पाये जाते हैं। जैसे 'मिट्टीसे घटा बना है।' अथवा 'कुम्भकारने मिट्टीसे घटा बनाया है।' दोनों ही वचनप्रयोग लोकमें सत्यार्थका प्रतिपादन करते हैं।

जैन तरबचचान समयनबछारेण है । यह बात पुरी है कि बड़ी निरबचप्रधान बचन है और वही व्यवहायमान बचन है । बहाँ निरबच प्रधान बचन है वहाँ व्यवहारमते उते समन्वित कर केना बाधिने और बहाँ व्यवहायमान बचन है वहाँ उते निरबचमते समन्वित कर केना बाधिने । बाधार्थ समुपपन्न स्वाभीके निम्नांकित बचन हमारे मार्गदर्शक है—

उमबनबचिउदध्वंसिनि स्वात्तवाहे
जिनबचसि समन्ते ये स्वर्धं वाण्ठमीहाय ।
सपदि समबसार् त परं ज्योतिरुपये
रनबमनबपझासुण्णमीसन्त एव ॥४४॥

—समबसार माथा ११ का कण्ठ

अर्थ—जो पुरुष समयनमते विरोधको नष्ट करनेवाके और स्वात्त परते चिह्नित जिनैव बचनके बचनोये स्वर्धं मोह—निष्प्यात्वे रतिन होकर सम्यक करते हैं वे ब्रह्मह तथा अनन्यमते अनुत्पन्न—निष्प्यावर्धो के संघारसे रक्षित ब्रह्मह ज्योतिरुपक समबसारका—बससाफी धुन्न परिमतिना धीम ही समनोकन करते हैं ।

छका १७

उपचारका सम्यक् क्या है ? निमित्त कारण और व्यवहार नयमें यदि क्रमसा कारणों और मयस्वका उपचार है तो इनमें उपचारका सम्यक् चरित कीजिए ?

प्रतिष्ठा २ का समाधान

इस प्रश्नके पिछले समाधानमें हम यह बतका आवे है कि परके सम्बन्ध (बाधन) से जो व्यवहार किया जाता है उसे 'उपचार' कहते हैं । इस व्यवचये बाधयका अथ बाधार मानकर 'बर्धादिमात् जीव' इत्यादि ब्याहुरणोमें आभायनेयमान नहीं है यह बतलाकर कलकका सम्यक् किया है यह संघट नहीं है, क्योंकि वहाँ बाधयका अर्थ 'सम्बन्ध' स्वर्धं किया गया है, बाधार नहीं । उपचारका अर्थ सम्यक् 'बर्धादिमात् जीव' में चरित होनेकी बात स्वर्धं समुपपन्न स्वाभीने बहोका ४ में किया है जिसका पठन हम अपने समाधानमें है चुके हैं अतः सुचनत है ।

उपचारका जो ब्रह्म कलक हमने किया है उसे हीक बतते हुए भी प्रयोक्तादि बहर्धं 'बाधि' कहते और व्यवहार कहते क्या अर्थ किया गया है यह पुन्ना भी है और किया है कि 'इली बात बाध स्पष्ट कर दें तो फिर इस बाध कलक सम्बन्धमें संवचन एकमत हो सकते हैं' तो 'बाधि' कहते निमित्त किया गया है तथा व्यवहार कहते अर्थको सम्यक्के जिने उपाके पर्यायवाची नाम जो बाधयमें आते हैं वे हैं—व्यवहार-बारोव-उपचार बाधि । नीचे किसी बाधय वाक्योमें 'उपचार' सम्बन्ध बचनोव आया है, जिससे यह सम्बन्ध अर्थ स्पष्ट हो बाधय ।

विमोक्षमयमोक्षमयि बाधिलेववाचनंवा बाधयप्रदेवरेणियु इव इवमिति व्यवहारोपदेः ।

—सर्ग अ. ५, सूत्र ३, टीका

परप्रत्ययोऽपि अश्वादिगतिस्थित्यगाहनहेतुत्वात् क्षणे क्षणे तेषा भेदात् तद्वेतुत्वमपि भिन्नमिति परप्रत्ययापेक्ष उत्पादो विनाशश्च व्यवहृत्यते ।

—सर्वा० अ० ५, सूत्र ७, टीका

धर्मादीना पुनरधिकरण आकाशमित्युच्यते व्यवहारनयवशात्

—सर्वा० अ० ५, सूत्र १२, टीका

यथार्थका नाम निश्चय और उपचारका नाम व्यवहार है

—मो० मा० प्र०, अधि० ७, पृ० २८७

उपचार कर तिस द्रव्यके भावको अन्य द्रव्यके भावस्वरूप निरूपण करना सो व्यवहार है ।

—मो० मा० प्र० अधि० ७, पृष्ठ ३६९

असद्भूतव्यवहार एव उपचार

—आलाप० पृष्ठ १३२

जीवपुद्गलानां क्रियावता अवगाहिना अवकाशदान युक्त धर्मस्तिकायादयः पुन निष्क्रियाः नित्यसम्बन्धास्तेषा कथमवगाह इति चेन्न, उपचारतस्तत्सिद्धेः ॥

—सर्वा० अ० ५, सूत्र १८ टीका

मुह्यते इति मोहनीयम् । एव सते जीवस्स मोहणीयत्त पसज्जदि त्ति णासकणिज्ज जीवादो अभिण्णम्हि पोग्गलदब्बे कम्मसण्णिदे उच्चारेण कत्तारत्तमारोविय तथा उत्तीढो ।

—धवला पुस्तक ६, पृ० ११

उक्त उद्धरणोंमें आए हुए उपचार-व्यवहार-आरोप आदि शब्दोंका प्रयोग एक ही अर्थमें हुआ है यह विद्वानोंके लिए स्पष्ट है ।

प्रतिशका २ के लेखानुसार 'आदि' और 'व्यवहार' शब्दसे क्या इष्ट है यह बताया गया । अत यदि हमारे लक्षणसे आप अपने लेखानुसार एकमत हो तो प्रसन्नताकी बात होगी ।

'एक वस्तु या घमको किसी वस्तु या घममें आरोप करना' उपचारका जो दूसरा लक्षण प्रस्तुत किया है इसमें हमें कोई विरोध नहीं है, क्योंकि दोनों लक्षण एक ही अर्थ को प्रतिपादित करते हैं ।

निमित्तकी कारणताके उपचारके सम्बन्धमें जो नयचक्रकी (पृ० ८३) २३५ वीं गाथा जैनतत्त्व-मोमासामें पृ० १६ पर दी गई है उसके अर्थको गलत बताकर व्यर्थकी आपत्ति उठाई गई है । गाथा इस प्रकार है ।

वधे च मोक्ख हेऊ अण्णो ववहारदो य णायव्वो ।

णिच्छयदो पुण जीवो मणियो खसु सव्वदरसीहिं ॥२३५॥

इस गाथाका अर्थ जो हमने किया है वह इस प्रकार है—

अर्थ—व्यवहारने (उपचारसे) वन्ध और मोक्षका हेतु अन्य पदार्थ (निमित्त) को जानना चाहिए, किन्तु निश्चय (परमाथ) से यह जीव स्वयं वन्धका हेतु है ऐसा सर्वज्ञदेवने कहा है ।

प्रतिशकामें यह आलोचना की गई है कि 'हमारी समझमें यह नहीं आता कि गाथामें पठित 'अन्य (अण्णो) शब्दका अर्थ वहाँ 'निमित्त' किस आधारपर किया गया है गाथामें उपादान शब्द जव नहीं है, 'जीव' शब्द पाया जाता है ।'

जब प्रतिष्ठा २ में जो जब उत्तु पायाका किया गया है उसे पढ़िये—

अर्थ—जब और मोक्ष में जीव निरवयवमय के कारण होता है अर्थात् उपादान कारण होता है और जीवसे जब कर्म-नोर्कर्मरूप पदार्थ व्यवहारमयसे कारण होते हैं अर्थात् निमित्तकारण होते हैं।

पाठक देखिये कि 'अर्थ' उत्तरका अर्थ हमने निमित्त किया था उत्तर आपत्ति उत्तर ही पर प्रतिष्ठा २ में उत्तरका जब कर्म-नोर्कर्मरूप पदार्थको 'निमित्त हो किया है और जीव उत्तरको 'उपादान' व्यवहार ही किया गया है। इस तरह अर्थसे न होते हुए भी आपत्ति को है। जो कि उत्तर नहीं मानो वा सकती। जब जीवको अर्थका निरवयव कारण कहा था उस वह उपादान ही हो हुआ और अर्थका अर्थ जब प्रकरणमें जीवसे निमित्त कर्म-नोर्कर्म ही होते हैं तब अर्थ अर्थसे कर अर्थका किया गया है वह उत्तर ही समझा जा सकता है।

आये प्रकरण प्रतिष्ठा २ में यह बताया गया है कि उपादान कारणका उत्तर निमित्तकारणता की वास्तविक है तो निमित्त कारणका वास्तविक कहनेका क्या अर्थ है? इसमें कोई स्वीकरण तथा आनमप्रमाण न होनेसे विचार नहीं ठहरा जा सकता। आनममें सर्वत्र निमित्तको व्यवहारसे कारण स्वीकार किया गया है और व्यवहारका अर्थ व्यवहार है यह प्रथम हम बिना कर जाते हैं। उपादानवस्तुगत कारणवत्त्व अर्थ वस्तुमें आपत्ति निरवयवकी सिद्धिके बिना ही किया जाता है और इसीविषय उसे निमित्तकारण कहा जाता है और इसीविषये उत्तरमें कर्ता आदिका व्यवहार करते हैं।

यही बात अनन्तारवर्तमानके प्रथम अध्यायमें प्रतिपादित है।

कर्मोपा वस्तुनो मित्ता जब निरवयवसिद्धयः।

आनमन्ते व्यवहारोऽप्री निरवयवस्तुमेवम् ॥ १ ॥

अर्थ—विशेषे द्वारा निरवयवकी सिद्धिके बिना वस्तुसे निमित्त कर्ता आदि जाने जाते हैं, यह व्यवहार है और निरवयव वस्तुसे अनित्त कर्ता आदिककी वृत्ति है।

'मिट्टीसे पत्र बना है। कुम्भकारने मिट्टीसे पत्र बनाया है। कल प्रकारसे लोहमें दोषों प्रकारके वजनप्रयोग देखे जाते हैं ऐसा किया जाये है पर इन वजनप्रयोगोंमें मिट्टीके साथ लोहे पत्रकी अन्तर्भावित है वही कुम्भकारके साथ नहीं। जब निरवयवसे कर्ता-कर्म आदि वस्तुकारककी प्रवृत्ति उपादानसे है, निमित्तसे नहीं यह बात हम समझार भाषा ८४ की टीकासे करने उत्तरमें सिद्ध कर जाये है।

इससे जिस को किया है कि परिणाम उपपन्न है यह बिना आनमप्रमाणके बिना किया गया है अतः मान्य नहीं हो सकता। यदि परिणाम अनवयव होता तो वस्तुमें कुम्भकारका जो वजन जाता पर देखा नहीं होता।

अन्तर्गतज्ञान अनन्तप्रमाणसे वस्तुव्यवस्थापक है यह किंवा है पर दोनों वस्तुमें वस्तु बिना रूपमें विवक्षित है वही करते उसे आनम आदिये और तभी अन्तर्गतकी सिद्धि होती है।

तृतीय दौर

: ३ :

शका १७

उपचारका लक्षण क्या है ? निमित्तकारण और व्यवहारमें यदि क्रमशः कारणता और नयत्वका उपचार है तो इनमें उपचारका लक्षण घटित कीजिये ?

प्रतिशंका ३

इस प्रश्नका उत्तर लिखते हुए आपने अपने प्रथम उत्तरमें उपचारका लक्षण निम्न प्रकार लिखा था—
'परके सम्बन्ध (आश्रय)से जो व्यवहार किया जाता है उसे उपचार कहते हैं।'

इस लक्षणमें आपने स्वयं 'सम्बन्ध' शब्दका अर्थ 'आश्रय' किया है, इसीलिये हमारी तरफसे यह आपत्ति उपस्थितकी गयी थी कि 'सम्बन्ध' शब्दका अर्थ 'आश्रय' करनेपर उपचार शब्दका अर्थ विलकुल सकुचित हो गया है, इसलिये उपचारका यह लक्षण 'जीवो वर्णादिमान्'में घटित नहीं हो सकता है। अब आपने अपने द्वितीय उत्तरमें यह लिखा है कि 'आश्रय' का अर्थ 'सम्बन्ध' है 'आधार' नहीं। अच्छा तो यही होता कि आप प्रथम ही 'सम्बन्ध' शब्दका अर्थ 'आश्रय' न करते। उस हालतमें हमें आपत्ति उपस्थित करनेकी बाध्य नहीं होना पड़ता, क्योंकि यह बात तो हमें भी मालूम है कि आचार्य अमृतचन्द्रने 'जीवो वर्णादिमान्' इस वाक्यमें उपचार स्वीकार किया है। आपके कथनसे स्पष्ट हो गया है कि 'सम्बन्ध' शब्दका अर्थ आपको 'आश्रय' अर्थ अभीष्ट नहीं है, केवल 'सम्बन्ध सामान्य' ही 'सम्बन्ध' शब्दका अर्थ आपको अभीष्ट है।

इसके पहले हमने आपसे प्रश्न किया था कि आपके द्वारा माने गये उल्लिखित लक्षणमें जो 'व्यवहार' शब्द आया है उसका अर्थ क्या है ? इसी प्रकार आपने अपने उसी उत्तरमें आगे जो दूसरा लक्षण उपचारका लिखा था उसमें भी 'व्यवहार' शब्दका प्रयोग आपने किया है, इसलिये उस लक्षणमें पठित 'व्यवहार' शब्दका भी अर्थ हमें पूछनेके लिये बाध्य होना पड़ा था।

इस उत्तरमें आपने लिखा है कि माने हुए उपचारके लक्षणमें आये हुए 'व्यवहार' शब्दके पर्यायवाची शब्द आरोप और उपचार है। साथ ही यह लिखकर कि 'नीचे लिखे आगम वाक्योंमें 'उपचार' शब्दका उपयोग आया है जिससे उक्त शब्दका अर्थ स्पष्ट हो जायगा।'—आगे उन आगम वाक्योंका उल्लेख भी आपने कर दिया है और अन्तमें यह भी आपने लिख दिया है कि 'उद्धृत सभी आगम वाक्योंमें आये हुए उपचार, व्यवहार, आरोप आदि शब्दोंका प्रयोग एक ही अर्थमें हुआ है यह बात विद्वानोंके लिये स्पष्ट है।'

इस तरह हम देखते हैं कि आपके द्वारा मान्य उपचारके लक्षणोंमें प्रयुक्त 'व्यवहार' शब्दका अर्थ—आपके उत्तरसे स्पष्ट नहीं हो सका। यह ठीक है कि विद्वानोंके लिये व्यवहार, उपचार, आरोप आदि शब्दोंके अर्थ स्पष्ट हैं, परन्तु उपचारके लक्षणमें पठित व्यवहार शब्दका आपको कैसा अर्थ ग्राह्य है यह जाननेके लिये ही हमने अपने प्रश्नमें आपसे उसका अर्थ पूछा था, अज्ञात होनेके कारण नहीं पूछा था।

व्यवहार शब्दके प्रकरणानुसार बहुतसे अर्थ होते हैं। उनमेंसे कुछ अर्थ यहाँपर दिये जा रहे हैं—

व्यवहार अन्य वास्तवमें निरवयवत्व साधक होकर ही अपने अर्थका प्रतिपादन करता है । प्रत्येक वस्तु में वशास्यत्व अनेक प्रकारके निरवयव और व्यवहारक्य वर्तते किन्तु पावे जाते हैं । जैसे—इस और पराजिके विकल्पोंमें इच्छाकृता निरवयव और पर्यायकृता व्यवहार है, गुण और पर्यायके विकल्पोंमें गुणकृता निरवयव है और पर्यायकृता व्यवहार है, सहस्यत्व और क्रमव्यवस्थिके विकल्पोंमें सहस्यत्व निरवयव है और क्रमव्यवस्था व्यवहार है, अन्वय और व्यतिरेकके विकल्पोंमें अन्वयकृता निरवयव है और व्यतिरेककृता व्यवहार है, दीपय और क्रमके विकल्पोंमें दीपय निरवयव है और क्रमकृता व्यवहार है, निर्विह्वल और अविकल्पके विकल्पोंमें निर्विकल्पकता निरवयव है और अविकल्पकता व्यवहार है, अवयवत्व और वस्तुत्वके विकल्पोंमें अवयवकृता निरवयव है और वस्तुत्वकृता व्यवहार है, वास्तविक और कल्पितके विकल्पोंमें वास्तविकता निरवयव है और वस्तुत्वकृता व्यवहार है, अनुचरित और उपचरितके विकल्पोंमें अनुचरितता निरवयव है और उपचरितता व्यवहार है कार्य और कारण साम्य और साधन तथा सहस्य और विधेयके विकल्पोंमें कार्यकृता, साम्यकृता और सहस्यकृता निरवयव है तथा कारणकृता साधनकृता और विधेयकृता व्यवहार है, उपपन्न और निमित्तके विकल्पोंमें उपपन्नकृता निरवयव है और निमित्तकृता व्यवहार है अन्तरंग और बहिर्लोकके विकल्पोंमें अन्तरंगकृता निरवयव है और बहिर्लोककृता व्यवहार है, इच्छा और साधक्यके विकल्पोंमें साधक्य निरवयव है और इच्छा व्यवहार है, कथित और अपरोक्ष तथा कथित और अविहितके विकल्पोंमें कथितकृता और अव्यक्तकृता निरवयव है तथा अपरोक्षकृता और अव्यक्तकृता व्यवहार है स्वाधित और पराधितके विकल्पोंमें स्वाधितता निरवयव है और पराधितता व्यवहार है, स्वभाव और विमलके विकल्पोंमें स्वभाव निरवयव है, और विमल व्यवहार है अव्यक्ता और व्यक्ताके विकल्पोंमें अव्यक्ता निरवयव है और व्यक्ता व्यवहार है, मुक्ति और संसारके विकल्पोंमें मुक्ति निरवयव है और संसार व्यवहार है ।

इन प्रकार प्रत्येक वस्तुमें वशास्यत्व विद्यमान अपनी-अपनी वस्तु धर्मोंकी अपेक्षा परस्पर विच्छेद अन्तः-प्रकारके निरवयव और व्यवहारके गुणकृता विकल्प पावे जाते हैं । जैन संस्कृतिमें वस्तुको अनेक-काल तक स्वीकार किया गया है, इसीसे उपपन्न विरवयव और व्यवहारके विकल्प परस्पर विरोधी होते हुए भी वस्तुमें परस्पर समन्वित होकर ही रह रहे हैं । एकत्व और अनेकत्व निरवयव और अनिरवयव कृता और अव्यक्तकृता कृता और अव्यक्तकृता अव्यक्तकृता और भेदकृता इत्यादि गुणधर्मों की पट्टा विकल्प निरवयवता और वृद्धा विकल्प व्यवहारका है । भूँकि वे सभी वस्तुके ही वन हैं अतः अपने-अपने कर्मों कृता है, वेक वस्तुमूल नहीं हैं ।

आपने उपचारका यह जो अन्तर्भाव किया है कि 'मूल वस्तुके वैधाय न होनेपर भी प्रयोजनानिबद्ध वस्तुमें परके अन्तर्भाव व्यवहार करनेकी उपचार कही है । इसमें पठित प्रयोजनानिबद्ध अन्तर्भाव 'अर्थ' अन्तर्भाव विहित (कारण) का अर्थ आपकी भाषा है । यह ठीक है । परन्तु यह बात हम अपनी प्रतिपत्ति से पहले ही लिख चुके हैं कि उपचारके इस अर्थमें हमारे अन्तर्भाव मध्य अन्तर यह है कि 'वही आप उपचारकी प्रवृत्ति विहित और प्रयोजन विद्यमानके सिद्ध करना चाहते हैं वही हमारा कहना यह है कि उपचार करनेका कुछ प्रयोजन हमारे अन्तर्भाव ही और उपचार प्रवृत्तिका कोई विहित (कारण) वही विद्यमान हो तो उपचारकी प्रवृत्ति होती ।

हमने अपनी प्रतिपत्ति से यह लिखा था कि आपने उपचारकी 'अर्थ व मोक्ष ईश' इन वाच्यता अर्थ पक्ष किया है, तो इसपर आपने प्रत्युत्तरमें लिखा है कि 'यह आपकी व्यर्थकी उद्देश्य नहीं है । और फिर आपने वहीपर अन्तर्भाव अर्थकी तुलना करते हुए आपने हमारे और आपके दोनों अर्थोंमें समानता दिखायी

का निरर्थक प्रयत्न किया है, क्योंकि दोनों अर्थोंमें बहुत अन्तर है। अपनी प्रतिष्ठाका रमें उस अन्तरको हमने दिखाया भी है, परन्तु उसपर आपने ध्यान नहीं दिया, इसलिये हम यहाँपर उसको पुन स्पष्ट कर रहे हैं—

यन्धे च मोक्ष्य हेऊ अण्णो उवहारदो य णायव्वो ।

णिच्छयदो पुण जीवो भणिओ गलु मव्वदरसीहिं ॥२२५॥

आपके द्वारा किया गया अर्थ—‘व्यवहारसे (उपचारसे) वन्ध और मोक्षका हेतु अन्य पदार्थ (निमित्त)को जानना चाहिये, किन्तु निश्चय (परमार्थ)में यह जीव स्वयं मोक्षका हेतु है।’

हमारे द्वारा किया गया अर्थ—‘वन्ध और मोक्षमें जीव निश्चयनयमें कारण होता है अर्थात् उपादान कारण होता है और जीवसे अन्य कर्म-नोकर्मरूप पदार्थ व्यवहारनयसे कारण होते हैं अर्थात् निमित्तकारण होते हैं।’

इन दोनों अर्थोंमें अन्तर यह है कि जहाँ आपने ‘अन्य’ शब्दका अर्थ ‘निमित्त’ किया है वहाँ हमने उपादा अथ ‘कर्म-नोकर्म’ किया है। इस तरह ‘अण्णा व्यवहारदो हेऊ’का अर्थ जहाँ आपको निमित्त व्यवहार करने उपचारसे कारण होता है यह मानना पड़ा है, वहाँ हमने उसका अर्थ ऐसा किया है कि ‘कर्म नोकर्म-रूप वस्तु व्यवहारनयसे कारण होती अर्थात् निमित्तकारण होती है।’ इस प्रकार जहाँ आपने अपने अर्थमें निमित्तमें उपचारसे कारणता बतलायी है वह हमने अपने अर्थमें कर्म-नोकर्ममें वास्तविक निमित्तरूपसे कारणता बतलायी है।

हमने आपके अर्थको गलत और अपने अर्थको सही इसलिये कहा है कि गाथाके उत्तरार्धमें ‘जीवो’ शब्दका पाठ है, इसलिये ‘णिच्छयदो पुण जीवो हेऊ’ इतने वाक्यका यही अर्थ युक्ति-युक्त होगा कि ‘जीव निश्चयनयसे कारण है अर्थात् उपादान कारण है।’ आपके द्वारा किये गये इस वाक्यके अर्थसे भी यही आशय निकलता है, इसलिये हमारी समझमें यह नहीं आया कि उत्तरार्धमें ‘जीवो’ शब्दका पाठ रहते हुए और उसका अर्थ भी उपादानरूप न करके ‘जीव नामकी वस्तु’ करते हुए कैसे आप ‘अण्णो’ शब्दका निमित्तरूप अर्थ कर गये हैं। कारण कि जीवसे अन्य वस्तु यदि कोई इस प्रकरणमें गृहीत की जा सकती है तो वह ‘कर्म-नोकर्म’ ही होगी। निमित्त जीवसे अन्य वस्तु नहीं कहला सकती है, वह तो उपादान वस्तुसे ही अन्य वस्तु कहला सकती है, इसलिये जब गाथामें उपादान शब्द न होकर जीव शब्दका स्पष्ट पाठ है तो फिर गाथामें ‘अण्णो’ शब्दका कर्म-नोकर्म ही अर्थ उपयुक्त हो सकता है, निमित्तरूप अर्थ उपयुक्त नहीं हो सकता है। ऐसी स्थितिमें जिस प्रकार ‘णिच्छयदो पुण जीवो हेऊ’ अर्थात् ‘जीव निश्चयसे कारण है’ इसका आशय ‘उपादानरूपसे कारण है’ ऐसा आपको लेना पड़ा है उसी प्रकार ‘अण्णो व्यवहारदो हेऊ’ का ‘कर्म-नोकर्म व्यवहारसे कारण है’ इस तरह अर्थ करके इसका आशय ‘निमित्तरूपसे कारण है’ ऐसा आपको लेना चाहिये।

हमारे इतने लिखनेका अभिप्राय यह है कि आप गाथाका अपने अभिप्रायके अनुसार अर्थ करके जो निमित्तकारणकी असत्यता या कल्पितता सिद्ध करना चाहते हैं वह कदापि नहीं हो सकती है, क्योंकि हम अपनी प्रतिष्ठाकरमें बतला चुके हैं कि ‘एक वस्तुका अपना वस्तुत्व उपादान नहीं है और दूसरी वस्तुका अपना वस्तुत्व निमित्त नहीं है, किन्तु अपने स्वतन्त्र अस्तित्वको रखती हुई विवक्षित कार्यके प्रति आश्रय होनेसे उपादान कारण है और अपने स्वतन्त्र अस्तित्वको रखती हुई अन्य विवक्षित वस्तु सहायक होनेसे निमित्त कारण है’। इससे यह भी तात्पर्य निकल आता है कि जो वस्तु अपनेमें होनेवाले कार्यके प्रति आश्रयपनेके आधार पर उपादान होता है वही वस्तु अन्य दूसरी वस्तुमें होनेवाले कार्यके प्रति सहायकपनेके आधारपर

निमित्त भी होनी है इसी प्रकार जो वस्तु दृढ़ हो वस्तुमें होनेवाले कार्यके प्रति सहायकपनेके आधारपर निमित्त होती है वही वस्तु अपनेमें होनेवाले कार्यके प्रति बाधकपनेके आधार पर उपादान भी होती है। इस तरह जिस प्रकार वस्तुमें पायी जानेवाली उपादानता वस्तुका बर्ण है उसी प्रकार वस्तुमें पायी जानेवाली निमित्तता भी वस्तुका बर्ण ही सिद्ध होता है। इसलिये जिस प्रकार वस्तुमें पायी जानेवाली उपादानता वस्तु-बर्ण होनेके कारण वास्तविक है उसी प्रकार वस्तुमें पायी जानेवाली निमित्तता भी वस्तु-बर्ण होनेके कारण वास्तविक ही सिद्ध होता है।

आपने स्वयं पहले उत्तरमें यह स्वीकार किया है कि 'जिस प्रकार निषेधकारक का प्रकार है उसी प्रकार व्यवहारकारक भी का प्रकार है—कहाँ कम करण संप्रदान अपादान और अधिकरण। मैंने आपने यह भी लिखा है कि 'जिस प्रकार कार्यकी निषेध कारकोके साथ वास्तविकता स्थापित होती है उसी प्रकार वस्तुका दूसरे एक या एकसे अधिक पक्षोंमें कार्यकी बाध स्थापित निमित्त उपलब्ध होती है। मैंने आपने लिखा है कि 'एकसाज वस्तु स्वभावके इस बटव नियमको ध्याने रखकर परमात्मके जिसके साथ वास्तविकता स्थापित पायी जाती है उसे उपादान कर्ता मानि कहा गया है और उस कालमें जिस दूसरे पक्षके साथ बाध स्थापित पायी जाती है उसमें निमित्तक व्यवहारका अवलम्बन कर जिसमें कर्तात्मक व्यवहार होता है उसे कर्तानिमित्त कहते हैं और जिसमें कम करण संप्रदान अपादान अधिकरण कारकका व्यवहार होता है उसे कर्मानिमित्त करणनिमित्त मानि कहते हैं।

आपने अपने इस कथनमें जो यह लिखा है कि 'जिस दूसरे पक्षके साथ बाध स्थापित पायी जाती है उसमें निमित्तक व्यवहारका अवलम्बन कर जिसमें कर्तात्मक व्यवहार होता है उसे कर्ता निमित्त कहते हैं यदि इसमें निमित्तक व्यवहारका अवलम्बनकर इस वाच्यार्थका बर्ण 'उस दूसरे पक्षके उपादानकी कार्यकप परिणामिक वस्तुका भी सहायकता स्थापित हुमा करता है जिसके आधार उसमें बहिष्कृतिभी व्यवस्था बन सकती है यदि आपका अर्थ है तो वह व्यापार उस दूसरे पक्षक वास्तविक व्यापार ही हो माना जायगा। उसे वास्तविक कैसे कहा जा सकता है? यदि उस व्यापारको आप वास्तविक कहना चाहते हैं तो फिर उसके आधार पर आप उस दूसरे पक्षके साथ आपसमयत वास्तविक बहिष्कृतिभी स्थापना कैसे करेंगे? यदि इस वाच्यार्थको टाकनेके लिए आप उस बहिष्कृतिको भी वैराग्य कल्पनारोपित करनेको तैयार होते हैं तो यह महान् वाच्यार्थकी बात होगी क्योंकि आपने स्वयं ही बर्ण स्थापितके समान बहिष्कृति की वास्तविकताको बुझ करनेके लिए समस्यार भाषा ८४ की टीकाओं अपने उत्तरमें उपस्थित किया है। अतः आपकी ऐसी चलावा मान्यसिद्ध होगी।

आपने आपने इनारे द्वारा प्रतिसंका २ में वही वही निमित्तकारणताको वास्तविकताके विषयमें यह लिखा है कि 'इसमें कोई स्विकारण तथा आपसप्रमाण न होनेसे विचार नहीं किया जा सकता है। तो स्पष्टीकरण तो इसमें वही भी किया जा और वही भी कर दिया साथ ही आपसप्रमाण भी उपस्थित कर रहे हैं—

महकारिणामेव वास्तव्य कर्तव्यं (वाच्यकारणम्) स्वार्थकृत्त्वप्रत्यागच्छेत्मादादिनि चेत् कल्पप्रत्यापत्तिविशेषात् व्यभिचिः। अतएव हि अर्थवर्णनं अस्ति वस्तुत्व लक्षकविराग्यमित्यत्र कावचिति प्रतीत्य।...तद्व्य व्यवहारनयसमावयव कार्यकारणमात्रो हि स संवत्स संयोगसमावयव-विषय प्रतीतिविशेषात् पारमार्थिक एव न पुनः कल्पमारोपितं गर्वना अनवयवत्वात्।

—उत्तरार्धकाव्यार्थिक पृ० १२१ उत्तरार्धनूत व्याप १ नूत ७ की टीका

इस उद्देश्यका चीनका अन्तःकरण छोड़ दिया गया है कि वह यहाँ कि लिये अनायश्यक है, कि प्रमाण १० १ की तुलना पवित्रतामें इसका सम्पूर्ण भाग दिया गया है, अतः उहाँमें देगा जा सकता है। इसका अर्थ निम्न प्रकार है—

सहकारी कारणके माद कारण का कार्यकारणभाव किम तरह जाता है? क्योंकि यहाँ पर कार्य और कारणमें एक प्रत्यक्षतामत्तिका अभाव है। ऐसी बात यहाँ पर नहीं करना चाहिये, क्योंकि सहकारी कारणके माद कार्य का कार्यकारणभाव कालप्रत्यासत्तिके रूपमें पाया जाता है। ऐसा देना जाता है कि जिसके अन्तर्गत जो अवश्य ही जाता है वह उक्त सहकारी कारण होता है, उगमे अन्य कार्य होता है। इस तरह व्याख्यानके आशयसे दो पदार्थोंमें विद्यमान कार्यकारणभावस्य सम्प्रत्ययसंयोग, समवाय आदि सम्बन्धोंकी तरह प्रतीतिमत्त ही है, अतः वह परमार्थिक ही है, उसे कल्पनारोपित नहीं समझना चाहिये, क्योंकि यह सर्वथा अतथ्य है।

इसी प्रकार तत्त्वार्थवातिकके प्रमाण भी देगिये—

स्व परप्रत्ययौत्पादविगमपर्यायः द्रव्यन्त द्रवन्ति वा द्रव्याणि ॥१॥ स्वश्च परश्च स्वपरो, स्वपरो प्रत्ययौ ययो तौ स्वपरप्रत्ययौ। उत्पादश्च विगमश्चात्पादविगमौ। स्वपरप्रत्ययौ उत्पादविगमौ येषां स्वपरप्रत्ययात्पादविगमौ। के पुनस्ते? पर्याया। द्रव्यक्षेत्रकालमाधलक्षणौ घात प्रत्यय। तस्मिन् सत्यपि स्वयमनस्परिणामोऽर्थान् पर्यायान्तरमास्कन्दतीति। तत्त्वमर्थ स्वश्च प्रत्यय। तादृशान्तरभूय भावानामुत्पादविगमयोः हेतु भवत, नान्यतरापाये, तुल्यस्थानामपच्यमानोदकस्थघोटकमापवत्। पृथुसुभयहेतुकोत्पादविगमौ तस्ते स्वपर्याय द्रव्यन्त गन्त्यते द्रवन्ति गच्छन्ति तान् पर्यायानिति द्रव्याणीति व्यपदिश्यन्ते।

—अध्याय ५ सूत्र २ की व्याख्या

भाषा—द्रव्य उत्पाद-व्ययरूप पर्यायोंसे विनिष्ट होता है और वे उत्पाद-व्ययरूप पर्यायों स्वपर-प्रत्यय अर्थात् स्व और परके कारणसे ही हुआ करती है। इन स्व और पररूप कारणोंमें द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावरूप तो बाह्य प्रत्यय (कारण) है। इनके विद्यमान रहते हुए भी यदि स्वयं वस्तु विवक्षित पर्यायरूपसे परिणाम करनेमें समर्थ नहीं है तो वह वस्तु पर्यायान्तरको प्राप्त नहीं होती है। उसमें समर्थ उन वस्तुकी अपनी योग्यता है। वह योग्यता उस वस्तुका स्वरूप प्रत्यय (कारण) है। इस प्रकार पर और स्व दोनों मिलकर पदार्थोंके उत्पाद और विगमके हेतु होते हैं। कारण कि उन दोनोंमेंसे एकके भी अभावमें वस्तुके उत्पाद और विगम (विनाश) हो नहीं सकते हैं। जैसे कोठी (टकी) में रखे हुए उबड़ पकनेकी योग्यता रखते हुए भी बाह्य कारणभूत उबलते हुए पानीके विना पकते नहीं हैं और उबलते हुए पानीमें टले हुए घोटक (पकनेकी योग्यतासे रहित) उबड़ पकनेकी योग्यताके विना पकते नहीं हैं।

इस व्याख्यामें 'सम्य' और 'नान्यतरापाये' पद विशेष ध्यान देने योग्य हैं, जो बतला रहे हैं कि परप्रत्यय अर्थात् बाह्यरूप निमित्त (सहकारी) कारण तथा स्वप्रत्यय अर्थात् अन्तरग्रह रूप उपादान कारण दोनोंके एक साथ प्रयुक्त होनेमें ही कार्य निष्पन्न होता है, किसी एकके अभावमें नहीं होता।

तत्त्वार्थवातिकका दूसरा प्रमाण भी देखिये—

कार्यस्यानेकोपकरणसाध्यत्वात् तस्मिन्ने ॥३॥ इह तोके कार्यमनेकोपकरणसाध्य दृष्टम्, यथा मृत्पिण्डो घटकार्यपरिणामप्राप्तिं प्रति गृहीताभ्यन्तरसामर्थ्यं बाह्यकुलाल-दण्डचक्रसूत्रोदककालाकाशाद्यने-

कायकरजापछा बरपयनिजार्जिसवधि मैक एव सुनिषङ्गः कुक्कादिवाद्यसाधनसज्जिततय बिना बयसमा-
दिर्माविष्ट समयः तथा पठिप्रभृतिवृत्त्य गतिस्थितिपरिचामप्राप्ति प्रत्ययिमुत्तं मान्यरेव बाझायेककारण-
सन्धिर्धि गति स्थिति चावातुमकमिति तदुपग्रहकारणवर्माधर्मास्तिक्कावधिदि ।

—अध्याय ५ सूत्र १० की व्याख्या

भावार्थ—यहाँ पर बर्म और बर्मा इन्धोका अस्तित्व सिद्ध किया जा रहा है । इनकी तिथि के बिने
हेतु बतलाना है कि कार्यको सिद्धि (निष्पत्ति) बनेक कारणोसे हुआ करती है । लोकमे भी अपनी कर्मनाम
प्राप्तिको अन्तरंग योग्यता रखनेवाला मिट्टीका पिण्ड अपनी बट पर्यायके निर्माणमें बाह्य कारणभूत कुक्का
जस्तु सूत बल काक बाकाइ बाबि अनेक वस्तुओंकी अपेक्षा रखता है । यह कमी नहीं हो तबता कि
बनेका मिट्टीका पिण्ड कुम्हार बाबि बाह्य कारणोके सहयोगके बिना कभी बट बनता है । इसी प्रकार नवी
बाबि पत्थर वाँट अथवा स्तिरिक्क परिवर्तिके सम्मुख होते हुए भी—अधामोप्य-बाह्य अनेक कारणोके
छानिष्य (मध्ययोग) के बिना यदि अथवा स्थितिको प्राप्त नहीं हो सकते हैं इसलिये इनको सहायता प्युवागै
अननभूत बम और बर्म इन्धोका अस्तित्व सिद्ध हो जाता है ।

एक प्रमाण प्रवचनधारकी बालस्वपति टीकाका भी देखिये—

यथा कुक्काअपण्डकचीवरारोप्यमाणसत्कारसन्निधौ च एव वचमावस्थ अम्भस्त्रा स
एव सुनिषङ्गस्य बाह्यजन स एव च कोटिह्वाधिकस्य सुत्तिकावस्थ स्थितिजनः । तथा अम्भस्त्रावधि
रगसाधनारोप्यमाणसत्कारसन्निधौ च एवोत्तरवर्मावस्थ अम्भस्त्रा स एव प्राक्तनपर्वतस्य वातजनः
स एव च कोटिह्वाधिकस्य अम्भस्त्रस्य स्थितिजनः ।

—भाषा १२ १ १ २

अर्थ—विष प्रकार कुम्हार, एण्ड जस्तु चीवरकी सहायतासे जो बटकी उत्पत्तिका जन है,
वही मिट्टीके पिण्डका विनायक है और वही उत्पत्ति तथा विनायक समय कोटियोमें व्याप्त मिट्टी
छायाका स्थितिजन है । इसी प्रकार अम्भस्त्रा (कपादान) और बहिरंग (निमित्त) रूप
छायाको कोशसे जो अम्भकी उत्तरवर्माका उत्पत्तिजन है वही पूव पर्वतका वातजन है और वही
उत्पत्ति तथा विनायक समयकोटियोमें व्याप्त अम्भछायाका स्थितिजन है ।

यहाँ पर कार्योत्पत्तिमें स्व और पर वस्तुओंकी संयुक्त हेतुताको स्पष्टकरते स्वयं अनुत्पन्नभावार्थ
स्वीकार किया है ।

परीजानुक्त और चरकी टीका प्रमेयरत्नभाषाका प्रमाण भी देखिये—

तत्त्वत्पाराधितं हि तद्भावभावित्वम् ।

—सूत्र १३ समुद्रेष्ट ३

टीका—हि तस्यो वस्तुसम्बन्धे । वस्तुत्पत्तय कालवस्थ धारै अवस्थ भावित्वं तद्भावभावित्वं तत्
तत्त्वत्पाराधितं । तस्मात् प्रकृतयोः कर्मकारणभाव इत्यर्थः । अवस्थोः—अन्वयव्यतिरेकसमन्वित्वस्यो हि सच
कायकारणमन्वयः । तौ च कार्यं प्रति कारणत्वात्तत्त्वपङ्कावेवोपपद्येते कुक्कावस्थैव कर्मसं प्रति ।

इसके द्वारा अन्वय और व्यतिरेक व्याप्तिदोके आधार पर बाह्य वस्तुओंकी भी कपादानपद नामके
प्रति कारणता प्ररपित हो गयी है और इसके लिये बटकन कार्यके प्रति कुक्काका वृत्त्य कपाधित
दिया गया है ।

ये सब प्रमाण स्पष्टरूपसे बाह्य वस्तुभूत निमित्तकारणोंमें भी वास्तविक कारणताकी घोषणा करते हैं।

इन सब प्रमाणोंके विरुद्ध आपने अपने वक्तव्यमें आगे लिखा है—

‘आगममें सर्वत्र निमित्तको व्यवहारसे कारण स्वीकार किया गया है और व्यवहारका अर्थ उपचार है।’

इसका मतलब यह हुआ कि आप निमित्तमें कारणताका उपचार करना चाहते हैं, लेकिन यहाँ विचारना यह है कि निमित्त शब्दका अर्थ हो जब कारण होता है तो निमित्तमें विद्यमान कारणतासे अतिरिक्त और कोन-सी कारणताका उपचार आप निमित्तमें करना चाहते हैं? तथा उसमें (निमित्तमें) कारणताके विद्यमान रहते हुए उस उपचरित कारणताका प्रयोजन ही क्या रह जाता है?

यद्यपि आगे आपने स्वयं लिखा है कि ‘उपादानवस्तुगत कारणताका अन्य वस्तुमें आरोप निश्चयकी सिद्धिके लिये ही किया जाता है और इसीलिये उसे निमित्तकारण कहा जाता है और इसीलिये उसमें कर्त्ता आदिका व्यवहार करते हैं।

तो इसका आशय भी यह हुआ कि कारणताका उपचार आपके मतसे फिर निमित्तमें नहीं होता है, बल्कि उन अन्य वस्तुओंमें होता है, जो वस्तुओं उपादानवस्तुगत कारणताका आरोप हो जानेपर निमित्त कारण कहलाने लगती हैं लेकिन ऐसी हालतमें आपका यह लिखना गलत ठहर जायगा कि ‘आगममें सर्वत्र निमित्तको व्यवहारसे कारण स्वीकार किया गया है और व्यवहारका अर्थ उपचार है।’ क्योंकि जब आप उपर्युक्त प्रकारकी अन्य वस्तुमें कारणताका उपचार करनेकी बात स्वीकार कर लेते हैं, तो फिर आपके मतसे निमित्त व्यवहारसे कारण नहीं रह जाता है बल्कि उस वस्तुको ही व्यवहारसे कारण स्वीकार करनेकी मान्यता आपके मतमें प्राप्त हो जाती है जिसमें उपादान-गत कारणताका उपचार किया जाता है। इस तरह स्वयं आपके इस कथनके आधारपर भी ‘वधे च मोक्ष हेतु’ इस गायामें पठित ‘अण्णो’ पदका आपके द्वारा किया गया निमित्तरूप अर्थ गलत सिद्ध हो जाता है, क्योंकि हम पहले ही बतला चुके हैं कि ‘अण्णो’ पदका निमित्तरूप अर्थ करके आपने ‘अण्णो व्यवहारदो हेतु’ इसका अर्थ ‘निमित्त व्यवहारसे याने उपचारसे कारण होता है’ यही तो किया है।

दूसरी बात यह है कि प्रत्येक वस्तुमें समान रूपसे एक साथ पाये जानेवाले उपादानता और निमित्तता नामके दोनों ही घम कार्यमापेक्ष होते हुए भी वास्तविक ही हैं, इसलिये भी निमित्तको व्यवहार (उपचार) से कारण कहना असंगत ही है।

यदि आप उक्त असंगतताको समाप्त करनेके लिये ‘निमित्त व्यवहारसे कारण है’ इसके स्थानपर निमित्तभूत वस्तु व्यवहारसे कारण है’ ऐसा कहनेको तैयार हो, तो भी आप पूर्वोक्त इस आपत्तिसे नहीं बच सकते हैं कि जिस निमित्तभूत वस्तुमें आप कारणताका उपचार करना चाहते हैं, उसमें जब स्वयं कारणता विद्यमान है, तो ऐसी हालतमें एक कारणताके विद्यमान रहते हुए उसमें दूसरी कारणताके उपचारका प्रयोजन ही क्या रह जाता है? मालूम पड़ना है कि इन्हीं सब आपत्तियोंके भयसे ही आप अन्तमें इस निष्कर्षपर पहुँचे हैं कि ‘उपादानवस्तुगत कारणताका आरोप अन्य उस वस्तुमें ही करना उचित है जो वस्तु उपादानवस्तुगत कारणताका आरोप हो जानेपर निमित्तकारण कहलाने लगती है, जैसा कि आपके उपर्युक्त

इस अर्थसे प्रपट होता है कि अणुआत्मवस्तुपत कारवताका अर्थ वस्तुमें आरोप निरवयवी सिद्धिके बिने हो क्रिया जाता है और इसीविषये उसे निमित्तकारण कहा जाता है ।

इसका तात्पर्य यह हुआ कि पहले तो आप अर्थ वस्तुमें अणुआत्मपत कारवताका आरोप कर लेते हैं और बादमें उस आरोपित कारवताके आधारपर ही उस वस्तुको आप निमित्तकारण नामसे पुकारने लगते हैं । अर्थात् जब तक अणुआत्मपत कारवताका अर्थ वस्तुमें आरोप न हो जाने तक उस अर्थ वस्तुको आप निमित्तकारण माननेको ठीकार नहीं है ।

इस विषयमें अब यह विचार उत्पन्न होता है कि 'सूक्ष्माभासे सति प्रयोजने निमित्त च उपपन्न' मतसे ।

इस विषयके अनुसार उपचारकी प्रवृत्ति बड़ी पर तुला करती है अर्थात् उस उपचार प्रवृत्तिका कोई न कोई निमित्त (कारण) विद्यमान रहता है और साथ ही कोई न कोई प्रयोजन भी होता है अर्थात् जिस वस्तुमें जिस वस्तुका या वस्तुके धर्मका उपचार करना अभीष्ट हो उन दोनों वस्तुओंमें जब तक उपचार प्रवृत्तिके बिने अस्मत्त कोई सम्बन्ध न पाया जाये तब तक और 'प्रयोजनमनुविधाय च हि मन्योपि प्रवर्तते'—इस सिद्धान्तके अनुसार उपचार प्रवृत्तिका जब तक प्रयोजन समझमें न आ जाये तब तक उपचारकी प्रवृत्ति होना असम्भव ही है । जैसे 'अन्नं वै प्राजाः यद्वा पर जलमे प्राचोरा उपचार' तथा 'सिंहो मातृवकः यद्वा पर बाळकमे सिंहका उपचार प्रवर्धित क्रिया गया है । ये दोनों उपचार हमसिम उचित है कि इनमें उस उपचारकी प्रवृत्तिके बिने आधारमूल निमित्त (कारण) तथा प्रयोजनका समझ पना जाता है । अर्थात् 'अन्नं वै प्राजाः यद्वा पर जलमे प्राचोरा उपचार करनेमें सिने प्राचोराबाळकन कार्यमें अग्रनिष्ठ कारवता ही निमित्त है । और प्राचोके संरक्षणमें जलकी मृत्ताका वात प्राचिवोली हा जाना ही उस उपचारप्रवृत्तिका प्रयोजन है । इसी प्रकार 'सिंहो मातृवकः यद्वा पर बाळकमे सिंहका उपचार करनेके सिने बाळकमे सिंह वस्तु धर्मका समझ निमित्त (कारण) है और ओहमें बाळकका सिंहके समान मइए प्रस्थापित हो जाना ही उस उपचार प्रवृत्तिका प्रयोजन है । हमसिने ये आ र्थनी विस्मयी और भी उपचार प्रवृत्तिवां काछ मामी आ सकती है ।

अब देवना यह है कि उस अर्थ वस्तुमें अणुआत्मवस्तुपत कारवताका उपचार करनेके सिने आधारक अन्त प्रकारके निमित्त तथा प्रयोजनका समझ क्या यहाँपर पाया जाता है ? तो मालूम पड़ता है कि ईहे निमित्त तथा प्रयोजनका समझ यहाँपर नहीं पाया जाता है । हमसिने अणुआत्मवस्तुपत कारवताका अर्थ वस्तुमें उपचारकी प्रवृत्ति होना असम्भव ही समझना चाहिये ।

अब कहा जान कि अर्थ वस्तुमें अणुआत्मपत कारवताका उपचार करनेके सिने उन अर्थ वस्तुका अणुआत्मवस्तुके वरिष्ठमनकन कार्यमें सहयोग देना हा यहाँपर निमित्त (कारण) है और इन तरह ओकरे धर्मके प्रति अणुआत्मकी सहयोगी हम अर्थ वस्तुकी उपयोगिता प्रगट हो जाना अथवा अणुआत्म वस्तुमें हीमे वाली कार्वाँलतिमें उपयोगी इस अर्थ वस्तुके प्रति अनुपाका कार्य लगभगताके सिने काइड होता ही प्रयोजन है तो हम जानये कहेंगे कि यदि आप अणुआत्मवस्तुपत कारवताका आरोप करनेके सिने अणुआत्म हीमे वाली कार्वाँलतिमें उपयोग देकर वास्तविक कारवताको उस अर्थ वस्तुमें वनाचन यहाँपर वरनको ठीकार है तो फिर यह बात विचारणीय हो जाती है कि यहाँपर हेतुव उस कारवताके अनिवार्य ही

कैमी कारणताका आरोप आप उस अन्य वस्तुमें करना आवश्यक समझते हैं ? साथ ही इस तरह आपके कायके प्रति निमित्तकारणकी अकिंचित्करताके सिद्धान्तका खण्डन प्रसक्त हो जायगा ।

एक बात और भी है यि यदि मनुष्योका विवक्षित उपादानसे विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके अवसरपर सहायक अन्य वस्तुके प्रति आकृष्ट होना ही उक्त उपचार प्रवृत्तिका प्रयोजन है तो यह बात भी आपके 'कार्यके प्रति निमित्तभूत वस्तु अकिंचित्कर हो रहती है'—इस सिद्धान्तके विल्कुल विपरीत हो जायगी, कारण कि कार्य निष्पत्तिके अवसरपर निमित्तभूत वस्तुओंके प्रति मनुष्योका आकर्षण समाप्त करनेके लिये ही तो आपने उक्त सिद्धान्त निश्चित किया है ।

यह तो ऊपर स्पष्ट किया ही जा चुका है कि निमित्तभूत अन्य वस्तुमें स्वत वास्तविक कारणत्व माने बिना निराधार उपचार नहीं किया जा सकता है । दूसरी बात यह कही गई है कि यदि आरोपको सिद्ध करनेके लिये निमित्तभूत अन्य वस्तुमें स्वत वास्तविक कारणता स्वीकार कर ली जाती है तो फिर आरोपकी आवश्यकता ही क्या रह जाती है ? अथवा किस कारणताका आरोप किया जायगा । अब तीसरी बात यह है कि कारणतामें कारणताका तो आरोप किया नहीं जा सकता है, जैसे शूरवीर बालकमें शूरवीरताका आरोप तो किया नहीं जाता है या अन्नमें कारणताका आरोप नहीं किया जाता है । अत बालकको शूरवीर कहना या अन्नको प्राणोका निमित्त या सहायक कारण कहना आरोप नहीं है किन्तु वास्तविक है । उसी प्रकार उन अन्य वस्तुओंको निमित्तकारण कहना भी उपचार नहीं हो सकता, किन्तु वास्तविक ही है । हाँ, जिस प्रकार बालकगत शूरवीरताके आधारपर बालकमें सिद्धत्वका आरोप किया जा सकता है, अन्नमें अपनी वास्तविक कारणताके आधारपर प्राणका उपचार किया जा सकता है उसी प्रकार निश्चितभूत अन्य वस्तुमें अपनी वास्तविक कारणताके आधारपर उपादानताका आरोप किया जा सकता है, किन्तु कारणताका नहीं । अतः जिस प्रकार बालकको सिंह कहना या अन्नको प्राण कहना उपचार है उसी प्रकार निमित्तभूत अन्य वस्तुको उपादान कहना उपचार हो सकता है, किन्तु निमित्तकारण कहना उपचार नहीं हो सकता है । इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि निमित्तभूत अन्य वस्तुमें निमित्तता किसी प्रकार भी उपचरित सिद्ध नहीं होती है ।

उक्त कथनका तात्पर्य यह है कि यदि आप कायके प्रति निमित्तभूत वस्तुओंमें उपादानवस्तुगत कारणताका आरोप करना चाहते हैं, तो इसके लिये आपको उन निमित्तभूत वस्तुओंको कार्योत्पत्तिके प्रति उपादानका वास्तविक सहयोगी स्वभावत मानना होगा । ऐसी हालतमें फिर निमित्तोंको अकिंचित्कर माननेका आपका सिद्धान्त गलत हो जायगा और यदि आप मनुष्योको निमित्तोंकी उठाधरीसे विरत करनेके लिये निमित्तोंकी अकिंचित्करताके सिद्धान्तको नहीं छोड़ना चाहते हैं तो ऐसी हालतमें निमित्तभूत वस्तुओं को कार्योत्पत्तिके अवसरपर उपादानका सहयोगी स्वीकार करनेका सिद्धान्त आपके लिये छोड़ना होगा, लेकिन तब उपादानगत कारणताका निमित्तभूत वस्तुमें आरोप करना असम्भव हो जायगा ।

थोड़ा इस बातपर भी आपको विचार करना है कि आपके पूर्वोक्त सिद्धान्तके अनुसार बिना किसी आधारके पहले अन्य वस्तुमें उपादान वस्तुगत कारणताका आरोप ही जानेपर उसके अनन्तर ही उस अन्य वस्तुमें निमित्त कारणताका व्यवहार किया जा सकेगा तो फिर आपके मतसे प्रतिनियत अन्य वस्तुमें ही उपादान-वस्तुगत कारणताका आरोप करनेकी व्यवस्था भग हो जायगी, इस तरह प्रत्येक उपादान वस्तुगत कारणताका आरोप सभी अन्य वस्तुमें होनेका प्रसंग उपस्थित हो जायगा ।

यह भी किसी विधि का है कि जब अन्य वस्तुमें उपादानवस्तुवत् कारकताका उपादान दृष्टिमें करना चाहते हैं कि कोई भी व्यक्ति उपादानवस्तुकी कार्यरूप परिचयमें निमित्तमूल वस्तुको वास्तविक सहयोगी कारण न मान के परन्तु वास्तविक बात तो यह है कि किसी वस्तुमें किसी वस्तु या उसके धर्मका आरोप तो उस वस्तुके महत्त्वको बढानेके लिये ही किया जाता है, वैसे कि ऊपर 'अन्न' है प्राणा और 'मिथो माजक' इन दो उदाहरणोंमें वतकाया का फल है। ऐसी स्थितिमें उपादानकी कार्यरूप परिचयमें निमित्तमूल वस्तुको स्वभावतः सिद्ध वास्तविक सहयोगात्मक कारकताको कल्पित नदृष्ट निरूपणीय बढानेके लिए उपादान-वस्तुवत्-कारकताका आरोप अन्य वस्तुमें करना कदाचित् उचितप्रकार हो सकता है ? तथा इन तरह ठगने वर्तमान उपादानवस्तुवत् कारकताका अन्य वस्तुमें आरोप कर देनेसे पूर्वोक्त प्रमाणों द्वारा आपमप्रसिद्ध यह अन्य वस्तुमें स्वभावतः वास्तविकरूपमें विद्यमान उपादानकी कार्यरूप परिचयमें उदाहरण पहुँचानेका कारकताको सम्यक्त करनेका प्रयास कदाचित् उचित होगा ?

पुनरप आपने कथनानुसार उपादानमूल वस्तुमें जो कर्ता कर्म करके संभ्रान्त उपादान और अधिकाररूप कह कारकाकी प्रवृत्ति पायी जाती है उन कह कारकोंकी प्रवृत्ति उपचारसे निमित्तमूल वस्तुमें हुआ करती है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि उपादान वस्तुमें पाया जानेवाला कर्तृत्वरूप धर्म कलाकस्ते निमित्तमूल अन्य वस्तुमें उपचरित हो जाता है। इसी प्रकार उपादानमूल वस्तुमें पाया जानेवाला करकत्वरूप धर्म करकत्वसे निमित्तमूल अन्य वस्तुमें उपचरित हो जाता है और यही प्रक्रिया संभ्रान्त उपादान तथा अधिकार कारकाके विषयमें भी जाना होता है। इसी प्रकार कर्मकारकके विषयमें भी यही प्रक्रिया जाना होती है ऐसी दृष्टिकोने उपादानवस्तुवत् कर्मत्वका आरोप आप कीन-सी अन्य वस्तुमें करेंगे ? इसपर आप कीजिये क्याकि परस्परसे विकलत्व अपने अपने लक्षण-लक्षण निमित्तत्वको कारण करनेवाको अन्य वस्तुकोई भी बिना प्रकार कर्तृत्व करकत्व आदि का आरोप होता है उस प्रकार कर्मत्वका आरोप करनेके लिये ऐसी कोई भी अन्य वस्तु नहीं नहीं पायी जाती है जिसमें उपादाननिष्ठ कर्मत्वका आरोप किया जा सके कारण कि कर्मतामयी वस्तु तो वहीपर उपादानका परिणामरूप एक ही है।

यह तो सुनिश्चित ही है कि प्रत्येक वस्तु स्वकी ओर उपादान भी है और परकी ओर निमित्त भी है। और—मिट्टी केको उत्पत्ति होनेमें कुम्हार कर्ताकासे निमित्त होता है और घुटने केबन्धने उत्पत्ति होनेमें बुद्धि का भी कर्ताकासे निमित्त होता है, केकिन कुम्हार और बुद्धि का ये दोनों ही अपने-अपने परिचयनके प्रति स्वयं उपादान भी है। इसका मतलब यह हुआ कि कदाचि वस्तुकोको उत्पत्तिमें निमित्तमूल कुम्हार आदि वस्तुकोका भी मोहोदयोपकार व्यापार हुआ करता है यह उन कुम्हार आदि वस्तुकी व्यापार व्यापार है, क्योंकि वह व्यापार उनकी उपादानव्यक्ति का ही परिचय है उस व्यापारको कुम्हार आदि अपने संकल्प अपनी बुद्धि और अपनी शक्तिके अनुसार वदधिककी उत्पत्तिके अनुकूल दिया करते हैं और तब उनके वह व्यापारके सहयोगी मिट्टी आदि पदार्थों वदधिक पदार्थोंकी उत्पत्ति हुआ करती है। उस व्यापारको तो उपचरित कहा नहीं जा सकता है, क्योंकि वह कुम्हार आदिकी अपनी ही उपादानव्यक्ति प्रकट होनेका एकका अपना ही व्यापार है, अतः वह व्यापारको तो वास्तविक ही मानना होगा और भी कि वह व्यापारके नाम रहते ही वदधिक निमित्त कार्य होता है एवं तब कुम्हार आदिके संकल्पानिष्ठ व्यापार नाम बाह्य तात्पर्य द्वारा उनके वह व्यापारके नाम ही मानेपर वदधिक निमित्त कार्य भी नाम हो जाता है, इन तरह वदधिक नामोका कुम्हार आदिके व्यापारके साथ अन्य और व्यतिरेक रहित होता है। इन अन्य और व्यतिरेकके विषय अब विचार दिया जाता है तो यह भी वास्तविक ही सिद्ध होता है, उपचरित

नहीं, क्योंकि इस अर्थ और व्यतिरेकको आचार्य विद्यानन्दन तत्त्वव्याप्तिके बालप्रत्यासक्ति के रूपमें स्वीकार करते हुए व्यापारिक हो गया है तथा उसमें कल्पनागोपितपक्षों का स्पष्ट निषेध किया है, जिसका उल्लेख हम पहले कर ही चुके हैं।

इसी व्यापार-प्रत्यासक्ति के अन्वय तथा व्यतिरेकका ही अपर नाम निमित्तता या महकारिणत्व है यह बात भी आचार्य विद्यानन्दन जीपर बतला दी है। ऐसी हालतमें इस निमित्तताका भी अवास्तविक बतला दिया जाता है ? क्योंकि यह महकारिणत्वरूप निमित्तता अपने आपमें वास्तविक न होगी यदि उपस्थित हो है, तो इसमें कलनायक रूप में घटादिक माय कुम्हार आदिका जो पूर्वोक्त (कुम्हारके योगावयवों के व्यापार के होते हुए ही घटनिर्माण काय होता है और उसमें उस व्यापारके अभाव-म घटनिर्माण काय बन्द रहता है ऐसा) अर्थ तथा व्यतिरेक अनुभूत होता है, उसे भी उस हालतमें अवास्तविक ही मानना होगा, किन्तु तत्त्वमें घटकी अन्वय और व्यतिरेक रूप प्रतिव्यक्ति कुम्हारके ही माय है, अन्यके माय नहीं तथा घटकी अन्वय और व्यतिरेक रूप प्रतिव्यक्ति जुलाहेके ही माय है, अन्यके माय नहीं—यह नियम कैसा बनाया जा सकता है ?

यदि हमें उत्तरमें आप यह कहना चाहें, कि प्रयोग वस्तुकी पक्षों पर्याप्त स्वाश्रित और स्वतन्त्र होनेवाली हो है, इसमें घटकी कुम्हारके माय और घटकी जुलाहेके माय का प्रतिव्यक्ति बतलाया गया है वह भी कल्पनागोपित ही है।

तो फिर इस तरह के कथनको प्रत्यक्षता अपलप्य ही कहना होगा। कारण कि यह तो कमसे कम देखनेमें आता ही है कि कुम्हारके योगावयवों के व्यापार के होते हुए ही घटका निर्माण काय होता है और यदि वह कुम्हार अपना योगावयवों के व्यापार बन्द कर देता है तो घटका निर्माण कार्य भी बन्द हो जाता है। आपने स्वयं अपने प्रथम वक्तव्यमें आन्वय पर व्याप्तिके माय स्वरूप-प्रत्यय कार्योत्पत्तिके लिये वह व्याप्तिके अस्तित्वको स्वीकार किया है। इस विषयमें आपने-जपने प्रथम वक्तव्यमें निम्नलिखित वचन लिखे हैं—

‘ऐसा नियम है कि जिस प्रकार कायकी निश्चयकारकोके साथ आन्वय पर व्याप्ति होती है उसी प्रकार अनुकूल दूसरे एक या एकसे अधिक पदार्थोंमें कार्यकी बाह्य व्याप्ति नियमसे उपलब्ध होती है। एकमात्र वस्तुत्वभावके इस अटल नियमको ध्यानमें रखकर परमाणुमें जिसके साथ आन्वय पर व्याप्ति पाई जाती है उसे उपादान कर्ता आदि कहा गया है और उस कालमें जिस दूसरे पदार्थके साथ बाह्य व्याप्ति पाई जाती है उसमें निमित्तरूप व्यवहारका अवलम्बनकर जिसमें कर्तारूप व्यवहार होता है उसे कर्ता निमित्त कहते हैं।’ आदि

हमारे इस कथनके विषयमें आगमप्रमाण भी देखिये—

यथान्तर्व्याप्यव्यापकभावेन सृत्तिकया कलशो क्रियमाणे साव्यभावकभावेन सृत्तिकयेवानुभूयमाने च वहिव्याप्यव्यापकभावेन कलशसम्भवानुकूल व्यापार कुर्वाण कलशभूततोयोपयोगजां तृप्तिं भाव्य-भावकभावेनानुभवश्च कुलाल कलश करोव्यनुभवति चेति लोकानामनादिरुडास्ति तावद् व्यवहार, यथान्तर्व्याप्यव्यापकभावेन पुद्गलद्वयेण कर्मणि क्रियमाणे भाव्यभावकभावेन पुद्गलद्वयेणैवानुभूयमाने च वहिव्याप्यव्यापकभावेनानुभूयमाने पुद्गल-कर्मसम्भवानुकूल परिणाम कुर्वाण पुद्गलकर्म चिपाकसम्पादित-

विषयसंविधिप्रभावों सुलभतरिपति भाष्यभावकभावानुमन्तरं भीषः पुत्राकर्म करोत्यनुमति
केत्यशानिनामासंज्ञाप्रतिज्ञोपस्थितं तावत् व्यवहारा ।

—आत्मकथायि टीका समवसार भाषा ८

अर्थ—वैसे एक तरह से मिट्टी बनेको अन्तर्भाव्यापकभावसे अर्थात् उपाशानोपादेयभावके भाषा पर निश्चित हुए व्याप्यव्यापकभावके अन्वय-व्यतिरेक व्यापित्ते करती है तथा वही मिट्टी भाष्यभावकभावसे अर्थात् उस वृत्तव्य परिचयनमें अपनेकर्मकी समाली हुई उन्मत्ताके साथ उस वृत्तका भोग भी करती है और दूसरी तरह कुम्हार भी बहिर्व्याप्यव्यापकभावसे अर्थात् निमित्त-निमित्तिकभावके आधारपर निश्चित हुए व्याप्यव्यापकभावके अन्वय-व्यतिरेकव्यापित्ते अपनी उत्पत्तिके अनुकूल व्यापार करता हुआ करता है तथा वही कुम्हार भाष्यभावकभावसे उस वृत्तमें घरे हुए अन्तर्क उपनोपे उत्पन्न वृत्तिको अनुभव करता हुआ उस वृत्तका ही अनुभव करता है—इस तरह अनुपपत्त्या अवाधिकाके व्यवहार नका जा रहा है । वैसे ही एक तरह से पुत्रवृत्तव्य कर्मको अन्तर्भाव्यापकभावसे अर्थात् उपाशानोपादेयभावके आधारपर निश्चित हुए व्याप्यव्यापकभावके अन्वय-व्यतिरेक व्यापित्ते करता है तथा वही पुत्रवृत्त-व्य भाष्यभावकभावसे अर्थात् उस कर्मके परिचयनमें अपने कर्मको समाली हुआ उन्मत्ताके साथ उस कर्मका भोग करता है और दूसरी तरह जीव भी बहिर्व्याप्यव्यापकभावसे अर्थात् निमित्त-निमित्तिकभावके आधारपर निश्चित हुए व्याप्यव्यापकभावके अन्वय-व्यतिरेकव्य अपनी विकारक्य परिचयितके कारण पुत्रवृत्तकर्मकी उत्पत्तिके अनुकूल परिचय करता हुआ उस पुत्रवृत्तकर्मको करता है तथा वही जीव भाष्यभावकभावसे उस पुत्रवृत्तकर्मके उत्पत्तिके अन्तर् विषयोकी समीपतासे आनैषाकी सुख-दुःखक्य परिचयितको अनुभव करता हुआ उस कर्मका ही अनुभव करता है—इस तरह विकारक्य परिचयितमें वर्तमान प्राणियोंका भी अवाधिते व्यवहार नका जा रहा है ।

इस टीकामें इस बातको स्पष्ट औरपर कटका दिया गया है कि उपाशानोपादेयभावके आधारपर स्थापित अन्तर्भाव्यापकभावकी तरह निमित्त-निमित्तिकभावके आधारपर स्थापित बहिर्व्याप्यव्यापकभाव भी वास्तविक ही है, कल्पनारोपित नहीं है ।

ऐसा क्यों है जो आकाशमें अनुभवमय पुष्पकार आदि निमित्तमूल वस्तुओंके संस्कृत बुद्धि और चरित्तके आधारपर होनेवाले वटाधिकी उत्पत्तिके प्रति अनुकूलताके कर्मको जिसे हुए स्वाभित व्यापारोंको कल्पनारोपित कहनेको ठीकर होना ? और जब ये व्यापार कल्पनारोपित नहीं हैं तो वटाधिक कार्योंके प्रति अनुकूलता जिसे हुए काकमत्तावृत्तिक्य चहुँकरी कारणताको कल्पनारोपित कहनेको भी क्यों ठीकर होना ?

निमित्तमूल पुत्रवृत्तव्य वस्तुओंमें यथायोग्य कर्तृत्व कारणत्वं संप्रदायत्वं अपादायत्वं और अविकारकत्वके कर्तृ पुत्रवृत्तव्य पारी आनैषाकी वह काकमत्तावृत्तिक्य चहुँकरी कारणता (निमित्त कारणता) का पुत्रवृत्तमूलक वस्तुओंको कल्पना करती कारण संप्रदाय अपादाय और अविकारक कारणोंमें विभक्त कर देती है, इसलिये हमने यानी बायेबाके कर्तृत्व कारणत्वं संप्रदायत्वं अपादायत्वं और अविकारकत्व के निमित्तकारकताको भी कल्पनारोपित नहीं कहा जा सकता है । ऐसी स्थितिमें इनको उपचरित कहनेका एक ही कारण है कि कर्तृत्वामिसे एक कर्म कार्यमूल वस्तुके निष्ठ अथ वस्तुओंमें विद्यमान वास्तविक निमित्त-निमित्तिक भावके आधारपर निश्चित होती है । इसलिये कार्यकारणभावके प्रकरणमें वही ही कारण वा

व्यवहार आदि शब्द आगममें प्रयुक्त किये गये हैं, उन सब शब्दोंको निमित्त शब्दके ही पर्यायवाची शब्द समझना चाहिये अर्थात् जहाँ भी उपचारसे कारण, अथवा उपचरित कारण और व्यवहारसे कारण अथवा व्यवहार कारण आदि वचनप्रयोग आगममें पाये जाते हैं उन सबका अर्थ निमित्तकारण ही करना चाहिये और निमित्तकारणताके भेदमें उन्हें उपचरित कर्ता, उपचरित करण, उपचरित संप्रदान, उपचरित अपादान तथा उपचरित अधिकरण कहना चाहिये । कल्पनारोपित निमित्त या कल्पनारोपित कर्ता आदि नहीं कहना चाहिये । एक बात और है कि निमित्तभूत वस्तुओंके जिम व्यापारमें आप निमित्तकारणता या निमित्तकर्तृत्वका आरोप करते हैं वह व्यापार तो वास्तविक ही है वह तो कमसे कम कल्पनारोपित नहीं है, इसलिये उसमें विद्यमान कार्योंत्पत्तिके प्रति अनुकूलताको भी वास्तविक मानना ही युक्तिसंगत है, अतः निमित्तकारणता, वहिर्ग्याप्यव्यापकभाव, वहिर्ग्याप्ति, निमित्तनैमित्तकभाव, नैमित्तिक कर्तृकर्मभाव, निमित्तकर्तृत्व आदि सभी धर्म अपने रूपमें वास्तविक अर्थात् सत्स्वरूप ही ठहरते हैं, कल्पनारोपित अर्थात् असत्स्वरूप नहीं । हमने अपनी प्रतिशकामें उपादान और निमित्त शब्दोंकी जो भाषाशास्त्रके आधारपर व्युत्पत्ति दिखलाई है, उससे भी निमित्तकारणकी वास्तविकता ही सिद्ध होती है ।

इस प्रकार लोकमें श्रीर आगममें सर्वत्र घट, पटादि मिट्टी, सूत आदि वस्तुओंके स्वपरप्रत्यय परिणामन माने गये हैं, यही कारण है कि इनको उत्पत्तिमें स्व (आश्रयभूत उपादान) के साथ निमित्तभूत परके वास्तविक सहयोगकी आवश्यकता अनिवार्यरूपसे अनुभूत होती है, अतः परके साथ अन्वय-व्यतिरेकके रूपमें वहिर्ग्याप्तिको भी वास्तविकरूपमें ही स्वीकार किया गया है, कल्पनारोपितरूपमें नहीं ।

आपने जो यह लिखा है कि 'उपादान वस्तुगत कारणताका अन्य वस्तुमें आरोप निश्चयकी सिद्धिके लिये ही किया जाता है ।' व इसके समर्थनमें अनगारधर्माभूतके 'कर्त्राद्या वस्तुनो' भिन्ना' श्लोकको भी प्रमाणरूपसे उपस्थित किया है, लेकिन आपने यह स्पष्ट नहीं किया है कि आप वस्तुसे भिन्न कर्मादिका कौनसे निश्चयकी सिद्धिके लिये आरोप करना चाहते हैं ? इसके अतिरिक्त आरोप-जिसे आप केवल कल्पनाका ही विषय स्वीकार करते हैं—से वास्तविक निश्चयकी सिद्धि कैसे सम्भव हो सकती है, क्योंकि जो स्वयं कल्पनारोपित होनेसे 'असद्वरूप' ही है उससे सद्वरूप वस्तुकी सिद्धि होना असम्भव ही है । एक बात यह भी है कि अनगारधर्माभूतके उस श्लोकमें 'आरोप' शब्दका पाठ न होकर 'व्यवहार' शब्दका ही पाठ पाया जाता है, उसका अर्थ आपने 'आरोप' कैसे कर लिया ? यह आप ही जानें । अनगारधर्माभूतका वह श्लोक निम्न प्रकार है —

कर्त्राद्या वस्तुनो भिन्ना येन निश्चयसिद्धये ।

साध्यन्ते व्यवहारोऽसौ निश्चयस्तदभेददक् ॥१०२॥

— अध्याय प्रथम

इसका सही अर्थ निम्न प्रकार है —

जिसके द्वारा निश्चयकी सिद्धिके लिये (उपादानभूत) वस्तुसे भिन्न कर्ता आदिकी सिद्धि की जाती है वह व्यवहार कहलाता है और जिसके द्वारा वस्तुसे अभिन्न कर्ता आदिकी सिद्धि की जाती है वह निश्चय कहलाता है ।

इसका आशय यह है कि क्योंकि उपादानभूत मिट्टी आदि वस्तुओंसे घटादि वस्तुओंका निर्माण कुम्हार आदि निमित्तकारणोंके सहयोगके बिना सम्भव नहीं है, अतः निमित्तकर्ता निमित्तकरण आदिके रूपमें

उन कुम्हार आदि आश्रयस्थ निमित्तकारणाका सहयोग बिना चाहिये। निश्चयही निश्चिन्ने सिधे उन आश्रय-का अभिप्राय यही है। इस तरह अनगणनयम मूलका जवन उदाहरण नहीं बल्कि आदिग्रन्थों में अनेक बारके प्रति मिट्टी आदि उत्पादानको वास्तविक सहाय्य देनेवाले कुम्हार आदिने उन सहयोगको वास्तविक हो विवक्षित है। वास्तविकता नहीं। इसलिये हमने आश्रय अभिप्रायकी वहापि निश्चि नहीं हो सकती है।

‘मिट्टीने पछा बना है तथा कुम्हारने बड़ा बनाया है’ इन दोनों प्रकारके लौकिक वस्तुओंको छेक मानते हुए आपने जो यह लिखा है कि “न वनन प्रयोगाय मिट्टीके साथ धैरी बटकी अन्तर्ग्रन्थि है ईसी कुम्हारके साथ नहीं।

इनके विषयमें हमारा कहना यह है कि इन दोनों प्रयोगोंमें बटकी मिट्टीके साथ धैरी अन्तर्ग्रन्थि अनुभूत होती है ईसी अन्तर्ग्रन्थि उसकी कुम्हारके साथ अनुभूत नहीं होती इसका कारण यह नहीं है। कि मिट्टी बटके प्रति वास्तविक (सहयोग) कारण है जो कुम्हार मिट्टी बटकागोपित (अन्तर्ग्रन्थ) कारण है। बटके इसका कारण इनका ही है कि श्रम प्रकार आश्रय होनेके कारण उत्पादानमूल मिट्टी बटके परिणत हो जाती है। उन प्रकार केवल सहाय्य होनेके कारण निमित्तमूल कुम्हार वहापि बटके परिणत नहीं होता। अन्तर्ग्रन्थि उत्पादानोपादेयमात्रका वास्तविकतावाले आश्रय पर बटकी मिट्टीके साथ ही अन्तर्ग्रन्थि बनताही है और इसमें निमित्त निमित्त निमित्तमात्रका वास्तविकतावाले आश्रय पर बटकी कुम्हारके साथ अन्तर्ग्रन्थि न बनकर केवल अन्तर्ग्रन्थि ही बनती है। यही कारण है कि उनका बोला प्रकारके लौकिक प्रयोगोंमें ही अन्तर्ग्रन्थि दिखाई देता है वहापि ‘मिट्टीने बड़ा बना है’ यह प्रयोग अन्तर्ग्रन्थिवा होनेमें उत्पादानोपादेयमात्र की सूचना मिट्टी और बटके देता है तथा कुम्हारके मिट्टीने पछा बनाया यह प्रयोग अन्तर्ग्रन्थिका होनेमें निमित्तनिमित्तमात्रकी सूचना कुम्हार और बटके देता है इसलिये दोनों प्रयोगोंमें अन्तर्ग्रन्थि ही बटकाही वा छकती है।

इस प्रकार निमित्तकारणमूल वस्तुएं उत्पादानोपादेयमात्रकी अपेक्षाने वास्तविक (अन्तर्ग्रन्थ) होती हुई भी अन्तर्ग्रन्थि (निमित्तनिमित्तमात्र) की अपेक्षाने वास्तविक (गह्वर) ही है। इनका सीधा अर्थ यह है कि निमित्त जिस कार्यका वह निमित्त है। उन कार्यमें वह निमित्त ही बना रहता है इनका यह कमी भी उत्पादान नहीं बन सकता है।

आने आपने हमारे कथनको संक्षुप्त करते हुए आपने उदाहरित की है कि ‘परिणत उद्योग होता है—यह बिना आश्रयमात्रके शक्य नहीं हो सकता इनके साथ ही आपने यह भी लिखा है कि ‘अन्तर्ग्रन्थ परिणत उद्योग होता तो बटमें कुम्हारका रूप आ जाता।

इनके विषयमें हमारा कहना यह है कि आपमें स्वयं-स्वयं परिणतोंको स्वीकार किया गया है इसके लिये प्रमाण भी दिये जा चुके हैं, आप ही स्वयं प्रत्यक्ष परिणतोंको स्वीकार करते हैं अन्तर्ग्रन्थि और अन्तर्ग्रन्थिकी स्वयं-स्वयं भी आपने स्वीकार किया है। इस तरह एक ही परिणत या कर्ममें अन्तर्ग्रन्थिकी प्रयोग उत्पादेयता और अन्तर्ग्रन्थिकी अपेक्षा निमित्तकारण रूप की कमीको स्वीकार करना अस्वीकृत नहीं है और न ऐसी स्वीकृतिको अस्वीकार ही कहा जा सकता है। निमित्त कामका परिणत नहीं होना निमित्त उत्पादान ही कार्यका परिणत होता है। इस अनुभूत भुक्त और आनन्दमय अन्तर्ग्रन्थि नियमके रहते हुए आपमें निमित्तकारणका अन्तर्ग्रन्थि कार्यमें निमित्तके रूपका प्रयोग प्रत्यक्ष ही आश्रय—ऐसी शक्यता अस्वीकृत नहीं है।

इस विवेचनमें लोगोका यह भय भी समाप्त हो जाना चाहिये कि निमित्त कर्तृत्व, निमित्तकरणत्व-वादीको वास्तविक माननेमें निमित्तोंमें द्विप्रक्रियारागितारी प्रमथित हो जायगी, क्योंकि अपने प्रतिनियत निमित्तोंमें मन्त्रयोगमें अपनी उपादान शक्तिके परिणमनस्वरूप जो एक व्यापार उन निमित्तोंका हो रहा हो वह व्यापार ही उपादानकी परिणति होनेके कारण उपादेय है और चूँकि निमित्तोंके सहयोगमें उत्पन्न हुआ है इसलिये निमित्तिक है तथा बड़ी व्यापार अथ वस्तुमें परिणमनमें सहायक है इसलिये निमित्तकर्त्ता आदि रूपमें निमित्तकारण भी है ।

इस विवेचनमें यह बात अच्छी तरह सिद्ध हो जाती है कि निमित्तमें उपादानगत कारणताका उपचार नहीं होता है, क्योंकि 'मति निमित्तों प्रयोजने च उपचार प्रवर्तते', उपचारका यह लक्षण वहाँ घटित नहीं होता है । इसलिये जिस प्रकार उपादान कारण अपने रूपमें वास्तविक अर्थात् मद्भूत है उसी प्रकार निमित्त कारण भी अपने रूपमें वास्तविक अर्थात् मद्भूत ही है, कल्पनागेपित (अमद्भूत) नहीं । इसी प्रकार व्यवहार और निश्चय इन दोनों नयोंके विषयमें भी यही व्यवस्था समझना चाहिये । अर्थात् जिस प्रकार निश्चय अपने रूपमें वास्तविक है उसी प्रकार व्यवहार भी अपने रूपमें वास्तविक अर्थात् मद्भूत ही है । समयमार गाथा १३ और १४ को आत्महत्याति टीकामें व्यवहारको अपने रूपमें भूतार्थ ही स्वीकार किया है और उस व्यवहारमें जितना भी अमूर्तार्थताका प्रतिपादन किया गया है वह केवल निश्चयकी अपेक्षासे ही किया गया है अर्थात् जिस प्रकार निमित्तमें विद्यमान निमित्तता निमित्तता ही है वह उपादानता रूप नहीं हो सकती है, इसलिये उपादानतारूप न हो सकनेके कारण अवास्तविक होते हुए भी निमित्ततारूपमें वह वास्तविक ही है, उसी प्रकार व्यवहार व्यवहार ही है वह निश्चय कभी नहीं हो सकता है, इसलिये निश्चयरूप न हो सकनेके कारण अवास्तविक होते हुए भी व्यवहाररूपमें वह वास्तविक ही है ।

यह बात हम पहले ही बतला आये है कि एक वस्तुके धर्मका आरोप अन्य उस वस्तुमें वही होता है जहाँ उपचारका उल्लिखित लक्षण घटित होता है । इस प्रकार उपचारके आधारपर वस्तुको ही उपचरित कहा जाता है । और इस तरह वस्तुके दो धर्म हो जाते हैं एक उपचरित धर्म और दूसरा अनुपचरित धर्म । इनमेंसे जो ज्ञान उपचरित धर्मको ग्रहण करता है वह उपचरित ज्ञाननय कहलाता है और जो ज्ञान अनुपचरित धर्मका ग्रहण करता है वह अनुपचरित ज्ञाननय कहलाता है । इसी प्रकार जो वचन उपचरित धर्मका प्रतिपादन करता है वह उपचरित वचननय कहलाता है और जो वचन अनुपचरित धर्मका प्रतिपादन करता है वह अनुपचरित वचननय कहलाता है ।

नोट—इस विषयमें प्रश्न न० १, ४, ५, ६ और ११ पर अवश्य दृष्टि डालिये । तथा इनके प्रत्येक दोहरा विषय देखिये ।



मगल भगवान् वीरो मगल गौतमो गणी ।

मगल कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शंका १७

उपचारका लक्षण क्या है ? निमित्त कारण और व्यवहारमें यदि क्रमशः कारणता और नयत्वका उपचार है तो इनमें उपचारका लक्षण घटित कीजिए ?

प्रतिष्ठाका ३ का समाधान

प्रथम चत्तरमें मूख प्रवक्तृके अनुसार और द्वितीय चत्तरमें अपर पक्षके प्रवक्तृ के अनुसार विचार किया गया है। टटकाऊ अपर पक्षके प्रवक्तृ ३ पर विचार करना है।

१. पुनः स्पष्टीकरण

इसे प्रारम्भ करते हुए अपर पक्षने अपने पुराने विचारोंको दुहराया है। हमने प्रथम चत्तरमें उपचारका स्वरूप बतलाते हुए लिखा था कि परके सम्बन्ध (आश्रय) से जो व्यवहार किया जाता है उसे उपचार कहते हैं। हमने 'सम्बन्ध' परके साध उन्हा पर्यायवाची 'आश्रय' पर आया है। अपर पक्षने 'आश्रय' परका 'आचार' अर्थ कर अपने प्रवक्तृ २ में जो वास्तवि उपस्थित की थी उसका समाधान हमने यह लिखकर कर दिया था कि नहीं आश्रयका अर्थ सम्बन्ध स्वरूप लिखा गया है। अपर पक्षने पुनः उसे दुहराया है, इसलिए इतना संक्षेप करना पड़ा। विचार कर देखा जाय तो उक्त कथनय से दोनों पक्ष आत्मजनके अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं।

२. व्यवहारपक्षके विषयमें विशेष स्पष्टीकरण

अपर पक्षने इसी प्रसंगमें 'व्यवहार' परके अर्थके विषयमें भी स्पष्टीकरणकी पुष्टि की थी। उक्त हमने अपने चत्तर २ में इतना ही स्पष्टीकरण किया था कि उपचार और व्यापार एक ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं। अपर पक्षने अपने पक्ष ३ में लिखा है कि व्यवहार परका अर्थ हमने ज्ञात होनेके कारण नहीं पूछा था। और इसके बाद उस पक्षने ऐसे अनेक बंध मुक्त इस पक्षमें विविध किये हैं जिनमेंसे प्रथमको निरवय और दूसरेको व्यवहार कहा गया है। यथा इयं और पक्षीयके विकसनोंमें प्रथमका निरवय है और पक्षीयका व्यवहार है। ... मुक्ति और संसारके विकसनोंमें मुक्ति निरवय है और संसार व्यवहार है। आदि।

आपे अपर पक्षने लिखा है कि इस प्रकार प्रत्येक वस्तुमें स्वाभाविक विद्यमान अपने अर्थमें अनन्त धर्मोंकी अपेक्षा परस्पर विरुद्ध अनन्त प्रकारके निरवय और व्यवहारके व्यवस्थित विकल्प माने जाते हैं। और संक्षेपमें वस्तुका अनेकान्तरात्मक स्वीकार किया गया है। इसलिए अपर पक्ष निरवय और व्यवहारके विरुद्ध परस्पर विरोधी होते हुए भी वस्तुमें परस्पर सम्मिलित होकर ही रह रहे हैं। एकत्व और अनेकत्व निरवय और अनिरवय उद्भूतता और अउद्भूतता उद्भूतता और अउद्भूतता अनेकत्वता और अनेकत्वता इत्यादि धर्मोंमें भी पक्षीय विकल्प निरवयका और दूसरा विकल्प व्यवहारका है। और ये सभी वस्तुके ही धर्म हैं, यद्यपि अपने-अपने रूपमें उद्भूत हैं। केवल अउद्भूत नहीं हैं।

निश्चय कि यह कहते हैं और व्यवहार कि यह कहते हैं। इस सम्बन्धमें यह अपर पक्षका मतस्थ है। अपर पक्षने कि आगम समाजके आचारोंमें यह स्पष्टीकरण किया है। इसे देखनेकी बंध पक्षने इसलिए सम्भवत आत्मकता नहीं समझी होगी क्योंकि यह पक्ष आत्मके स्वाभाविक अर्थ अपने विचारोंको ही प्रमाणता देता हुआ प्रतीत होता है। यदि हमने व्यवहार का अर्थ अनेक नहीं किया था और अपर पक्ष उसे मानता था तो उस पक्षका नहीं कर्तव्य था कि आत्मप्रमाण देकर उसका स्पष्टीकरण कर देता। हमने अभी तक लिखने भी आत्मकी अनेकता किया है अर्थों में तो निरवयको ही एक-एक धर्मक प्रतिपादित किया गया है और न व्यवहारको ही एक-एक धर्मक प्रतिपादित किया गया है। जो-जो धर्मधर्मोंमें प्रथम धर्म निरवय

है और दूसरा धर्म व्यवहार है यह अपर पक्षको अपनी कल्पना है, आगम नहीं। आलापपद्धतिमें निश्चय और व्यवहारके लक्षणोंका निर्देश करते हुए लिखा है—

अभेदानुपचारतया वस्तु निश्चीयते इति निश्चय, भेदोपचारतया वस्तु व्यवहियते इति व्यवहार।

अभेद और अनुपचाररूपसे वस्तु निश्चित करना निश्चय है तथा भेद और उपचाररूपसे वस्तु व्यवहृत करना व्यवहार है।

निश्चय और व्यवहारके इन लक्षणोंमें अध्यात्मदृष्टिसे प्ररूपित लक्षणोंका भी समावेश हो जाता है, इसलिए यहाँपर हमने उनका पृथक्में निर्देश नहीं किया है।

निश्चय और व्यवहारके ये सामान्य लक्षण हैं, अतः इनका यथाप्रयोजन अपने उत्तर भेदोंमें घटित होना स्वाभाविक है। यहाँ इतना विशेष समझ लेना चाहिए कि उक्त लक्षण निश्चयनय और व्यवहारनयकी मुख्यतासे प्ररूपित किये गये हैं, किन्तु इससे निश्चय और व्यवहारके स्वरूपका स्पष्टीकरण हो जाता है। इनके स्वरूपपर मोक्षमागकी दृष्टिसे स्पष्ट प्रकाश डालते हुए समयसार गाथा ७ की आत्मव्याप्ति टीकामें लिखा है—

आस्ता तावद्वन्धप्रत्ययाज्ज्ञायकस्याशुद्धत्वम्, दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याण्येव न विशन्ते। यतो ह्यनन्त-धर्मण्येकस्मिन् धर्मिण्यनिष्ठातस्यान्तेवासिजनस्य तदवधोधविधायिभिर्केचिद्धर्मैस्तमनुशासता सूरीणा धर्म-धर्मिणां स्वभावतोऽभेदोऽपि व्यपदेशतो भेदमुत्पाद्य व्यवहारमात्रेणैव ज्ञानिनो दर्शन ज्ञान चारित्रमिष्ट्युपदेशः। परमार्थतस्त्वेकद्वयनिष्पीतान्तपर्यायतयैक किञ्चिन्मिलितास्वादमभेदमेकस्वभावमनुभवतो न दर्शन न ज्ञान न चारित्रम्, ज्ञायक एव एक शुद्ध।

ज्ञायक आत्माके वन्धपर्यायके निमित्तसे अशुद्धता तो दूर रहो, उसके दर्शन, ज्ञान, चारित्र ही विद्यमान नहीं हैं, क्योंकि अनन्त धर्मवाले एक धर्मीका जिन्हें ज्ञान नहीं है ऐसे निकटवर्ती शिष्योंको उसे (धर्मीको) बतलानेवाले कितने ही धर्मी द्वारा उसका अनुशासन करनेवाले आचार्योंका ऐसा उपदेश है कि यद्यपि धर्म और धर्मीमें स्वभावसे अभेद है तो भी नामसे भेद उपजाकर व्यवहारमात्रसे ही ज्ञानिके दर्शन है, ज्ञान है, चारित्र है। परन्तु परमाथसे देखा जाय तो एक द्रव्यके द्वारा पिये गये अनन्त पर्यायपनेसे जो एक है, किञ्चित् मिलित आस्वादवाला है, अभेदरूप है और एकस्वभाव है ऐसी वस्तुका अनुभव करनेवालेके न दर्शन है, न ज्ञान है और न चारित्र है—एकमात्र शुद्ध ज्ञायक है।

इसी तथ्यको उदाहरण सहित सरल शब्दों द्वारा समझाते हुए आचार्य जयसेन उक्त गाथाकी टीकामें लिखते हैं—

यथा निश्चयनयेनाभेदरूपेणाग्निरेक एव, पश्चाद् भेदरूपव्यवहारेण दहतीति दाहकः पचतीति पाचकः प्रकाश करोतीति प्रकाशक इति व्युत्पत्त्या विषयभेदेन त्रिधा भिद्यते। तथा जीवोऽपि निश्चयरूपाभेदनयेन शुद्धचैतन्यरूपोऽपि भेदरूपव्यवहारनयेन जानातीति ज्ञान पश्यतीति दर्शन चरतीति चरित्रमिति व्युत्पत्त्या विषयभेदेन त्रिधा भिद्यत इति।

जिस प्रकार निश्चयनयसे अभेदरूपसे अग्नि एक ही है, पश्चात् भेदरूप व्यवहारसे दहन करती है, इसलिए दाहक है, पचाती है, इसलिए पाचक है और प्रकाश करती है, इसलिए प्रकाशक है इस तरह व्युत्पत्तिकर्तृपर विषयभेदसे तीन प्रकारके भेदको प्राप्त होती है उसी प्रकार जीव भी निश्चयरूप अभेदनयसे शुद्ध चैतन्यस्वरूप होकर भी भेदरूप व्यवहारनयसे जानता है, इसलिए ज्ञान है, देखता है, इसलिए दर्शन

है और बरत करता है, इसलिए चारिण है इस प्रकार वस्तुस्थिति करनेपर विषयमेवसे तीन प्रकारके भेदको प्राप्त होता है ।

ये भावम प्रमाण है । इस पर सम्बन्ध प्रकारसे बुद्धिगत करनेपर विनिग्न होता है कि जो एक इन्द्रिय द्वारा भिन्न वस्तु पर्यावरणसे एक है विविध मिश्रित आस्वादात्मक है, अनेकवचन है और एक स्वभाव है वह निश्चय है क्योंकि परमाण्वे वस्तुका स्वरूप ही ऐसा है । इस प्रकार इस कथन द्वारा वस्तुस्वरूपका ही उदात्त किया गया है अतएव उक्त प्रकारसे वस्तुस्वरूपको ग्रहण करनेवाला निश्चयमय है यह सिद्ध होता है । स्पष्ट है कि त्रिकांशाधायित अनेकस्वरूप एक अद्वय वस्तुका निश्चयन सदा है और उसे ग्रहण करनेवाला निश्चयनय है ।

यह ही निश्चयस्वरूप वस्तुका और उसे ग्रहण करनेवाले निश्चयनयका स्वरूपनिर्देश है । अब व्यवहारमय और वस्तुके विषयपर बुद्धिगत कीजिए ।

आचार्य कहते हैं कि यद्यपि हम और वस्तुमें स्वभावसे अनेक है तो भी नामसे भेद उपवाकर व्यवहारमात्रसे ही ज्ञातीके वस्तु है ज्ञात है और चारिण है । इससे विनिग्न होता है कि धर्म-धर्ममें स्वभावसे अभेद होनेपर भी भेद उपवाकर कथन करना व्यवहार है और इसे विषय करने-वाला व्यवहारमय है । मत्र धर्म और धर्मों एक वस्तुमें सम्मूत है, इसलिए ऐसे वस्तुको सम्मूत व्यवहारमय कहते हैं ।

महो! ऐसा जानना चाहिए कि जितनाधर्मों को निश्चय-व्यवहारमय वस्तु है वस्तुमें यथार्थका नाम निश्चय है और उपचारका नाम व्यवहार है ।

यह वस्तुस्थिति है । इसे बुद्धि जोषक करके अपर पक्ष वस्तुके एक धर्मको निश्चय कहता है और दूसरे धर्मको व्यवहार कहता है । यह बड़ी चटिक कल्पना है । उस पक्षम इस कल्पनाको मूर्तस्व फल आचारसे बिना यह हम जानी तक नहीं लपक सकें । अब कि निश्चय मुक्त अवस्था वस्तु है और व्यवहार अवस्था वस्तुमें भेद उपवाकर वस्तुका कथन करमात्र है । अपर पक्ष समझता है कि व्यवहारमयका विषय वस्तुका धर्मविशेष है तथा इसी प्रकार निश्चयमयका विषय भी वस्तुका धर्मविशेष है । किन्तु ऐसी बात नहीं है बल्कि धर्मयुक्त याता ७ की उक्त हीरासे स्पष्ट है । अपर पक्षको भावम पर बुद्धि रख कर उनके स्वरूपका निर्देश करना चाहिए । आपसके अधिप्रायको स्पष्ट करतका यह विविधार्थ है ।

यद्यपि आपसमें व्यवहारको प्रवृत्ति-निवृत्ति अन्वयवाक्य निर्दिष्ट किया गया है—

व्यवहारं प्रवृत्ति-निवृत्तिव्यञ्जकम् । —अनयारम्भमाद्युत ७ १ श्लोक १९

जो प्रवृत्तिमें प्रसक्त बाधम रहता ही है कि जो अज्ञातमय जीवकी प्रवृत्ति होती है उसे मोक्षमार्ग कहना यह व्यवहार है । इसी प्रकार सबम आगता ।

आत्मधर्मों को व्यवहारके सम्मूत व्यवहार और अतिसूक्ष्म व्यवहार इत्यादि भेद किये गये हैं वे मात्र किंचि आत्मधर्मसे यह व्यवहार प्रवृत्त होता है यह विवेकानेके लिए किये गये हैं । अनेक और अनुपचरित रूप को वस्तु है उसे हमनेसे कोई भी व्यवहारमय विषय नहीं करता क्योंकि सम्मूत व्यवहारमयका विषय सदा प्रयोजन और सम्मूत आधिको ध्यानमें रखकर अद्वय त्रिकांशाधायित वस्तुमें

भेद उपजाकर कथन करनामात्र है और असद्भूत व्यवहारनयका विषय एक वस्तुमें अन्य वस्तुके गुण-धर्मका प्रयोजनादिवश आरोपकर कथन करनामात्र है ।

यहाँ प्रश्न हो सकता है कि जब कि प्रत्येक वस्तु त्रिकालाबाधित अखण्डरूपसे परमाथ सत् है तो उसे विषय करनेवाले ज्ञानको निश्चयनय क्यों कहा गया है । ऐसे ज्ञानको प्रमाणज्ञान क्यों नहीं कहते ? समाधान यह है कि यह ज्ञान धर्म और कालादि विशेषणसे विशिष्ट वस्तुको विषय नहीं करता, इसलिए यह ज्ञान नयज्ञान ही है और चूँकि वस्तु स्वभावसे अभेद-एकरूप ही परमार्थसत् है, इसलिए इसे स्वीकार करनेवाले नयविकल्पको निश्चयनय कहते हैं ।

इस प्रकार 'व्यवहार' पदका क्या अर्थ है ? उसे हमने अपने पिछले उत्तरमें उपचरित या आरोपित क्यों बतलाया इसका सप्रमाण स्पष्टीकरण हो जाता है । साथ ही अपर पक्षने निश्चय और व्यवहारको जो एक-एक धर्मस्वरूप बतलाया है वह ठीक नहीं है यह भी ज्ञात हो जाता है ।

३ 'मुख्याभावे' इत्यादि वचनका स्पष्टीकरण

अपर पक्षने हमारे द्वारा निर्दिष्ट किये गये उपचारके लक्षणको मान्य कर लिया यह तो प्रसन्नताकी बात है । किन्तु उसे 'मुख्याभावे सति निमित्ते प्रयोजने च उपचार प्रवर्तते' इस वचनमें पठित 'निमित्ते' पद पर विवाद है । उसका कहना है कि 'उपचारके इस अर्थमें हमारे आपके मध्य अन्तर यह है कि जहाँ आप उपचारकी प्रवृत्ति निमित्त और प्रयोजन दिखलानेके लिए करना चाहते हैं वहाँ हमारा कहना यह है कि उपचार करनेका कुछ प्रयोजन हमारे लक्ष्यमें हो और उपचार प्रवृत्तिका कोई निमित्त (कारण) वहाँ विद्यमान हो तो उपचारकी प्रवृत्ति होगी ।' समाधान यह है कि आलापपद्धतिके उक्त वचन द्वारा 'मुख्याभावे सति' इस वचनका निर्देश कर यही तो बतला दिया गया है कि जहाँ व्यवहार हेतु और व्यवहार प्रयोजन बतलाना छट हो वहाँ उपचारकी प्रवृत्ति होती है । यहाँ 'निमित्त' और 'प्रयोजन' शब्द 'मुख्य हेतु' और 'मुख्य प्रयोजन' के अर्थमें प्रयुक्त नहीं हुआ है, अन्यथा उक्त वचनमें 'मुख्याभावे सति' इस वचनका सन्निवेश करना त्रिकालमें सम्भव नहीं था । आगममें उपचार कथनके जितने उदाहरण मिलते हैं उनसे भी यही सिद्ध होता है । उदाहरणार्थ 'सिंहोऽयं माणवक' इस वचनपर दृष्टिपात कीजिए । इस द्वारा बालकमें सिंहका उपचार किया गया है । इसका कारण जिस गुणके कारण तिर्यञ्च विशेष यथाथमें 'सिंह' कहलाता है, 'सिंह' के उभ गुणका बालकमें सद्भाव स्वीकार करना ही तो है । यही उपचार करनेका व्यवहार हेतु है । अपर पक्ष ऐसा एक भी उदाहरण उपस्थित नहीं कर सकता जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि एक द्रव्यका धर्म दूसरे द्रव्यमें वास्तवमें पाया जाता है । देखो, समयसार गाथा १०० में अज्ञानी जीवके योग और विकल्पको घटका निमित्तकर्त्ता कहा है । क्या अपर पक्ष यह साहस पूर्वक कह सकता है कि ये धर्म जीवके न होकर मिट्टीके हैं । यदि नहीं, तो अज्ञानी जीवके उन धर्मोंको घटका निमित्त या निमित्त कर्त्ता कहना क्रमसे उपचरित तथा उपचरितोपचरित ही तो होगा । प्रकृतमें 'सति निमित्ते प्रयोजने च' का यही तात्पर्य है और इसी तात्पर्यको स्पष्ट करनेके लिए आलापपद्धतिके उक्त वचनमें 'मुख्याभावे' पद दिया है । इस प्रकार हम देखते हैं कि अपर पक्षने उक्त वचनके आधारपर हमारे और अपने बीच जिस मतभेदकी चर्चा की है वह वस्तुस्थितिको ध्यानमें न लेनेका ही परिणाम है । यदि अपर पक्ष आलापपद्धतिके उस प्रकरण पर ही दृष्टिपात कर ले जिस प्रकरणमें यह वचन आया है तो भी हमें आशा है कि वह पक्ष मतभेदको भूलकर हम विषयमें हमारे कथनसे सहमत हो जायगा ।

४ 'बधि च मोक्ष हेतु' गायिका अर्थ

अपर पक्षमें लयबद्धी 'बधि च मोक्ष हेतु' इस वचनको बहुत बुरा कर हमारे द्वारा किसे बने उसके बर्णको पकड़ बैठकामा है। अपर पक्षमें बधि च बन्ध और मोक्षमें जीवको बंधा हैतु तथा कर्म-मोक्षपरी व्यवहार हेतु स्वीकार कर किया है तो इससे यह तो भुग्रा सिद्ध हो जाता है कि कर्म और मोक्षकी भी बन्ध और मोक्षमें हेतु कहा है वह उपचारमें ही कहा है क्योंकि 'व्यवहार हेतु' और उपचार हेतु' इन दोनों का अर्थ एक ही है। अतएव लय यादोंके आधारसे अपर पक्षमें जो यह तात्पर्य व्यक्त किया है कि इस प्रकार बड़ी आपने अपने अर्थमें निमित्तमें उपचारसे कारणता बतलाई है। वही हमने अपने अर्थमें राम मोक्षमें वास्तविक निमित्तत्वसे कारणता बतलाई है। यह भावमनिक है क्योंकि बन्ध वस्तु दूसरे कार्यमें व्यवहारसे हेतु होता है, इसका ही यह अर्थ है कि वह उपचारित हेतु होता है। भाषा में 'व्यवहार' पर पर पुनर्कर्म आया है। यह भी इस तथ्यकी ओपना करता है कि बन्ध-मोक्षमें कर्म-मोक्षको हेतु उपचारसे ही स्वीकार किया गया है यथावत् नहीं।

हमने अपने अर्थमें काष्ठकर्म 'आ निमित्त' पद दिया है वह सही देना था यह हमें झूठ है, क्योंकि अन्य पदार्थ अन्यके कारणका स्वभावसे हेतु नहीं होता। किन्तु इस पक्षसे अपर पक्षमें बहिमतकी छिद्र नहीं होती। गाथा अपनेमें स्पष्ट है। उसके पूर्वार्थमें व्यवहार हेतु-उपचारित हेतुका और प्रत्यक्षमें निश्चय हेतु-व्यापक हेतुका निर्देश करके बतलाया गया है कि अन्य पदार्थ बन्ध-मोक्षमें व्यवहार हेतु है और जीव निश्चय हेतु है।

अपर पक्षका कहना है कि 'गाथाके प्रत्यक्षमें 'जीव' पर है। इसलिये पूर्वार्थमें 'बन्ध' परसे जीवसे निमित्त 'बन्ध' पदार्थ किसे परे है' को वह कहना बड़ी ठीक है वही कर्म-मोक्षमेंकी व्यवहारसे निमित्त बतलाकर भी वे वास्तविक कारण हैं यह बर्ण करना संभव नहीं है क्योंकि बल भाषा में 'हेतु बन्ध' व्यवहार' वे हीन पर स्वतन्त्रत्वसे पाये हैं किन्तु बर्ण होता है कि व्यवहारपक्षसे बन्ध पदार्थ हेतु बर्णित निमित्त है। इससे सिद्ध है कि बल गाथा द्वारा बन्ध और मोक्षमें बन्ध वस्तुको उपचारित हेतु स्वीकार किया गया है। अपर पक्ष 'व्यवहार' हेतु का अर्थ 'निमित्त कारण' मात्र इतना करके उसे वास्तविक सिद्ध करना चाहता है वही ठीकी मुक्त है। अपर पक्षको यह स्मरण रखना चाहिए कि निमित्त कारण, हेतु और स्थापन इत्यादि शब्द एकामात्र हैं। यही कारण है कि गायामें उपचार कारण और व्यापक कारण इन दोनोंके स्थान मात्र हेतु शब्दका प्रयोग किया गया है। भाषा में बतलाया है कि बन्ध और मोक्षमें बन्ध पदार्थ भी हेतु है और जीव भी हेतु है। परन्तु वे निश्चय कर्म हैं हेतु है इतना बल करते हुए 'व्यवहार' और 'निश्चय' पर देकर यह स्पष्ट कर दिया है कि अन्य पदार्थ बन्ध-मोक्षमें व्यवहारसे (उपचारसे) हेतु है और जीव पदार्थ निश्चयसे (परमावृत्ति) हेतु है। अतएव अपर पक्षमें प्रकटमें लय भाषाके आधारसे जितना व्याख्यात किया है वह ठीक नहीं है ऐसा बड़ी बमझना चाहिए।

अपर पक्षका कहना है कि 'क्योंकि इस अपनी अतिरिक्तमें बतला चुके हैं कि एक वस्तुका अपना वस्तुत्व कारण नहीं है और दूसरी वस्तुका अपना वस्तुत्व निमित्त नहीं है किन्तु अपने स्वतन्त्र वस्तुत्व का रखती हुई विवक्षित वस्तु विवक्षित पदार्थके प्रति आशय होनेसे अवाप्त कारण है और अपने स्वतन्त्र अस्त बने रखती हुई अन्य विवक्षित वस्तु उत्पन्न होनेसे निमित्त कारण है। आदि।

अभावात् यह है कि प्रत्येक वस्तुकी अवाप्तकारणता बतला स्वभाव है। तभी ही प्रत्येक वस्तु

कर्ता आदि पट्टकारक घर्षोंको यथाथ रूपमें स्वीकार किया गया है। इसके लिए समयमार परिशिष्टपर दृष्टि-पात कीजिए। इसमें जोबमें भावशक्ति और क्रियाशक्तिका अस्तित्व बतलानेके वाद कर्मशक्ति, कर्तृशक्ति, करणशक्ति, सम्प्रदानशक्ति, अपादानशक्ति और अधिकरणशक्ति ये छह कारक शक्तियाँ निदिष्ट की गई हैं। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे अपने परिणामलक्षण कार्यका यथार्थ उपादान होनेके साथ वह उसका मात्र आश्रय न होकर कर्ता भी है। इतना अवश्य है कि प्रत्येक वस्तुका अपना वस्तुत्व दूसरी वस्तुके कार्यका यथार्थ निमित्त अवश्य ही नहीं है। यही कारण है कि बन्ध-मोक्ष-में अन्य वस्तुको व्यवहारमे (उपचारसे) निमित्त कहा है और जीवको निश्चयसे (परमाथसे) हेतु कहा है। इस सन्दर्भमें जब हम अपर पक्षके उक्त वक्तव्यपर दृष्टिपात करते हैं तो हमें अपर पक्षका उक्त कथन आगमविरुद्ध ही प्रतीत होता है। इस छोटेसे वक्तव्यमे अपर पक्षने परस्पर विरुद्ध ऐसी मान्यताओंका समावेश कर दिया है जिनको सोमा नहीं। जब कि अपर पक्षके कथनानुसार एक वस्तुका अपना वस्तुत्व उपादान ही नहीं तो वह अपने कार्यका यथार्थ आश्रय कैसे बन सकता है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। और साथ ही जब कि दूसरी वस्तुका अपना वस्तुत्व निमित्त नहीं तो वह दूसरेके कार्यका यथार्थ सहकारी कैसे कहला सकता है। हम तो अपर पक्षके इस कथनमे यही समझे हैं कि वह वास्तवमें वस्तुके वस्तुत्वमें ही सदिग्ध है।

हमने निश्चय छह कारक और व्यवहार छह कारक स्वीकार किये हैं इसमें सन्देह नहीं। परन्तु इन्हें स्वीकार करनेके साथ हमने यह भी तो बतलाया है कि निश्चय छह कारक यथार्थ हैं, और व्यवहार छह कारक कथनमात्र हैं, मिट्टीके घड़ेको धोका घड़ा कहनेके समान।

हमने 'जिसके साथ कार्यको वाह्य व्याप्ति पाई जाती है उसमें कर्ता आदि निमित्त व्यवहार किया जाता है।' यह लिखा है। साथ ही इसी प्रसंगमें हमने यह भी लिखा है कि 'जिस दूसरे पदार्थके साथ वाह्य व्याप्ति पाई जाती है उसमें निमित्तरूप व्यवहारका आलम्बन कर जिसमें कर्तारूप व्यवहार होता है उसे कर्ता निमित्त कहते हैं।' आदि।

इसपर अपर पक्षने 'निमित्तरूप व्यवहारका आलम्बन कर' इस वाक्याशके आधारसे लिखा है कि इस वाक्याशका अर्थ 'उस दूसरे पदार्थमें उपादानकी कार्यरूप परिणतिके अनुकूल जो महायतारूप व्यापार हुआ करता है जिसके आधार उसमें बहिर्व्याप्तिकी व्यवस्था बन सकती है, यदि आपका अभीष्ट अर्थ हो तो वह व्यापार उस दूसरे पदार्थका वास्तविक व्यापार ही नो माना जावेगा। उसे अवास्तविक कैसे कहा जा सकता है।' आदि। समाधान यह है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके कार्यमें सहायतारूप व्यापार करता है यह कथनमात्र है। प्रत्येक द्रव्य अपना-अपना व्यापार स्वयं करते हैं पर उनके एक साथ होनेका नियम है। मात्र इसलिये वहाँ उपादानसे भिन्न दूसरे द्रव्यके कार्यमें निमित्त व्यवहार किया जाता है। जैसे धोका घड़ा कहना कलनागोपित नहीं है। व्यवहार पट्टकारक विकल्प वश वस्तुमें ऐसे ही आरोपित किये जाते हैं जैसे—मिट्टीके घड़ेको धोका घड़ा कहा जाता है।

५ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके एक प्रमाणका स्पष्टीकरण

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० १५१के प्रमाणको अपर पक्ष अनेक बार उपस्थित कर आया है और हम भी उसका कहीं सशेषसे तथा कहीं विस्तारसे समाधान भी कर आये हैं। अपर पक्षने यहाँ पुनः उस प्रमाणको उपस्थित किया है। उसमें द्विष्ट कार्य-कारणभावको व्यवहारानयसे परमाथभूत कहा गया है। मात्र इसी कारण

अपर पक्ष सच कथनको अपने अस्मिताके समर्थनमें मानता है । किन्तु आचार्य विद्यालम्बि उस कथनको स्वीकार नहीं करना रहे हैं, मान व्यवहारमय कथन बतला रहे हैं, हमपर अपर पक्ष अपना ध्यान दे यह हमारा उस पक्षसे सचित्त निवेदन है ।

अब देखना यह है कि आचार्य विद्यालम्बिने यदि द्विष्ट कार्य-कारणभावको व्यवहारमयसे परमात्ममय कहा तो क्यों कहा ? बात यह है कि जिस प्रकार बौद्ध-वज्रम स्तम्भसत्ताति आदिभक्तो संनृत्तियत् (कल्पनारोपित) मानता है उस प्रकार वैतर्क्यमय सच बतला बतलायेपित नहीं मानता । क्योंकि जो आदि परमात्ममयमें प्रत्यक्ष परमात्ममय अपनेसे भिन्न दूसरे परमात्ममयों निमित्त कर अपना योग्यतामय ऐसा परिणाम होता है जिसके कारण मान परमात्ममयके सच परिणामको देख मानप्रत्यासत्तिमय स्वरूप आदि कहते हैं । ऐसा परिणाम धर्मसत्तय अर्थात् परमात्ममय है । अतस्तत्त्व अर्थात् कल्पनारोपित नहीं है । यही प्रत्यक्ष परमात्ममय मुनियुक्त देख-मान प्रत्यासत्तिरूप ऐसे परिणामको देखकर दो व्यवहारमयमें द्विष्ट कार्य-कारणभावको परमात्ममय कहा गया है । आद्यम यह है कि प्रत्यक्ष परमात्ममय उत्तम प्रकारका परिणाम यथावत् है । साथ ही उस सच परमात्ममयमें देख-मानप्रत्यासत्ति है । अतमें स्तम्भ व्यवहार करकेका यही कारण है । तब है कि बौद्ध-वज्रम स्तम्भसत्तातिमें जिस प्रकार संनृत्तियत् कल्पनारोपित मानता है उस प्रकार वैतर्क्यमय नहीं मानता । इसी कारण आत्मनोमात्रा कारणता २४ की अष्टमटी टीकामें सचे मुनियुक्त अर्थात् परमात्ममय बतलाया है । आचार्य विद्यालम्बिने जो इसी आधारपर त २४ की वा पु १२१ में द्विष्ट कार्य-कारणभावको परमात्ममय कहा है । आचार्य विद्यालम्बिने यही वर उत्तम उत्पत्तिके बाद संघर्ष और अन्तर्मुखमयमें सचे जो कल्पनामात्र बोधित किया है उसका यही तात्पर्य है कि स्तम्भ व्यवहारको प्राप्त हुए उस परमात्ममयों में न तो एक सत्ता है, क्यों कि उस परमात्ममयोंमें स्वकल्पसत्ता पुनः-पुनः है और न एक परमात्म ही है । क्योंकि प्रत्यक्ष परमात्म पुनः-पुनः कल्पना प्रत्यक्ष परमात्मसे परिणम रहा है । इस दृष्टिके देखनेपर द्विष्ट कार्य-कारणभाव कल्पनामात्र है वह उत्तम कथनका तात्पर्य है । इनके ही अन्य इस प्रकार है—

संनृत्तियुक्तकथनमयसे तु न कल्पनिकविषयसम्बन्ध आत्ममय कल्पनामात्रात् इति सचमभिरुच्यम् ।

अतस्तत्त्व और अन्तर्मुखका सम्बन्ध करने पर तो कल्पनामात्रको छोड़कर किसीका कोई सम्बन्ध नहीं है इस प्रकार सच कथन अभिप्रेत है ।

इस प्रकार उत्तम कथनपर बुद्धिमान करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि यही वर द्विष्ट कार्य-कारण भावको भी परमात्ममय कहा है वह विकल्पमय व्यवहारमयको ध्यानमें रखकर ही कहा है । व्यवहारमय मान विकल्पमय होनेसे उपचरित है । इसके द्विष्ट समयमान यावा १ ७ की वाक्यस्यापि टीकापर बुद्धिमान कीजिए । संसारी जीवके ऐसा विकल्प साधार होता है, इसलिये ता वह कल्पनारोपित नहीं है और उस विकल्पकी विषयमय वस्तु ऐसी नहीं है, इसलिये वह उपचरित है यह उत्तम कथनका तात्पर्य है ।

अपर पक्षने उन्मादवातिक अ २ सू २ को अवलोकित कर प्रत्यक्ष कार्य-कारण प्रत्यक्ष होता है इनकी सिद्धि भी है । उन्मादम यह है कि प्रत्यक्ष कार्य स्वभाव प्रत्यक्ष होता है इसका निवेदन नहीं । विचार तो यह करना है कि इन दोनोंमें किसकी कारणता समर्थ है और किसकी कारणता उपचरित है । परमात्ममयमें इसका विचार करते हुए अपना कार्य करनेमें समर्थ स्वका समर्थ कारण बतलाया गया है और परकी कारणताको उपचरित बतलाया गया है । अतः प्रत्यक्ष 'आत्मवतामय'

इत्यादि वचन निश्चय और व्यवहार इन दोनों पक्षोंकी मिद्धिके अभिप्रायसे लिखा गया है। यन दोनों पक्षोंकी मिद्धि युगपत् नही हो सकती, अतः उनकी मिद्धि क्रमसे की गई है। पर इसका आशय यह नहीं कि प्रत्येक कार्यमें दोनों प्रकारके हेतुओंका युगपत् समागम नही होता। इसलिये प्रत्येक समयमें प्रतिनियत हेतुओंका समागम होकर प्रतिनियत कार्य हो उत्पन्न होता है ऐसा यहाँ उक्त कथनका आशय लेना चाहिए, अन्यथा एकान्तका परिहार करना अशक्य होनेसे समस्त कार्य-कारणपरम्परा ही गड़बड़ा जाती है। और इस प्रकार वस्तुमें प्रत्येक समयमें उत्पाद-व्ययके न वन मकनेके कारण वस्तुका ही अभाव प्राप्त होता है जो युक्त नही है, अतः प्रत्येक समयमें प्रतिनियत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें प्रतिनियत कार्य की उत्पत्तिको स्वीकार कर लेना यही आगमसम्मत मार्ग है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

अपर पक्षने तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सू० १७ का 'कार्यस्थानेकोपकरणसाध्यत्वात् तत्सिद्धे' इत्यादि वचन उद्धृत किया है। सो उसका भी पूर्वोक्त आशय ही है। प्रत्येक कार्यके प्रति बाह्य उपकरण प्रतिनियत बाह्य सामग्री है और आभ्यन्तर उपकरण समर्थ उपादानरूप आभ्यन्तर सामग्री है। इनमेंसे कार्यका एक आत्मभूत विशेषण है और दूसरा अनात्मभूत विशेषण है। इसीको आचार्य समन्तभद्रने बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता कहा है। इससे स्पष्ट है कि प्रतिनियत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें ही प्रत्येक समयमें प्रतिनियत कार्य होता है। प्रवचनमार गाथा १०२ की सूरिकृत टीकाका भी यही आशय है। परीक्षामुख समुद्देश ३ सूत्र ६३ में जो 'तद्व्यापाराश्रित' इत्यादि वचन आया है, इसमें मुख्यतया उपादानोपादेयभावकी दृष्टिसे विचार किया गया है। तथा 'कुलालस्येव कलशमप्रति' इस वचन द्वारा उसकी पुष्टि की गई है। इस द्वारा बतलाया गया है कि जैसे कुलाल (कुम्हार) कलशके प्रति निमित्त (व्यवहार हेतु) है उसी प्रकार अनन्तर पूर्व क्षण कारण है और अनन्तर उत्तर क्षण कार्य है, क्योंकि कारण के होनेपर कार्यके होनेका नियम है। इस प्रकार इस वचन द्वारा भी पूर्वोक्त अभिप्रायकी ही पुष्टि की गई है। स्पष्ट है कि ये सब वचन हमारे अभिप्रायकी ही पुष्टि करते हैं, क्योंकि प्रतिनियत कार्यकी प्रतिनियत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीके प्रतिनियत कालमें होनेका नियम है।

इस प्रकार त० श्लो० वा०, पु० १५१ आदिके वचनोंका क्या आशय है इसका स्पष्टीकरण किया।

हमने लिखा था कि 'निमित्तको व्यवहारसे कारण स्वीकार किया गया है।' इस पर अपर पक्षका कहना है कि 'आप निमित्तमें कारणताका उपचार करना चाहते हैं। लेकिन यहाँ विचारना यह है कि निमित्त शब्दका अर्थ ही जब कारण होता है तो निमित्तमें विद्यमान कारणतासे अतिरिक्त और कौनसी कारणताका उपचार आप निमित्तमें करना चाहते हैं। तथा उसमें (निमित्तमें) कारणताके विद्यमान रहते हुए उस उपचरित कारणताका प्रयोजन ही क्या रह जाता है।' समाधान यह है कि यहाँ पर बाह्य सामग्रीके अर्थमें निमित्त शब्दका प्रयोग करके उसे अन्यके कार्यमें व्यवहार हेतु बतलाया गया है। अतः अपर पक्षको हमारा अभिप्राय समझकर ही उसका आशय ग्रहण करना चाहिए। 'बधे च भोक्स्व हेऊ' इत्यादि गाथाके अर्थपर अपर पक्षने जो टिप्पणी की है उसका स्पष्टीकरण हम इसी उत्तरमें पहले ही कर आये हैं। अतः व्यवहार हेतु और निश्चय हेतुके विषयमें जो आशय आगमका है, जिसका कि हमने विविध प्रमाणोंके आधारसे स्पष्टीकरण किया है वही ठीक है।

अपर पक्षने 'प्रत्येक वस्तुमें समानरूपसे एक साथ पाये जानेवाले उपादानता और निमित्तता नामके दोनों ही धर्म कार्यसापेक्ष होते हुए भी वास्तविक ही हैं।' इत्यादि लिखकर व्यवहार हेतुताको भी वास्तविक

बनानेवा प्रयत्न किया है। किन्तु अगर पक्षका यह वचन वक्तव्यमात्र है, क्योंकि एक वस्तुका हमसे भिन्न वस्तुमें अस्त्यन्वत्ताभाव है, इसलिए एक वस्तुके कार्यका कारण भर्त्स वृत्तरी वस्तुमें सङ्भूत है यह मानना व्यागमसम्मत नहीं है। अतएव मेरे विचारार्थ उपाधानता नामके बर्गको बर्गशास्त्र स्वीकार करना नहीं सङ्भूत व्यवहारका विषय है वही व्यवहारहेतुको कार्यसाधक स्वीकार करने भी सङ्भूत व्यवहारतयका विषय मानना ही उचित है। यही कारण है कि परमापममें 'एक कार्यके दो बर्ग नहीं होंगे' यह स्वीकार किया गया है। इस विषयका विवेक सुझावा अनेक प्रश्नोंके उत्तरमें किया ही है।

अगर पक्षको एक वस्तुके लयका दूसरी वस्तुको निमित्तकर्ता कहना उचित मयका विषय है और उस मयका लयन गया है इस ओर ध्यान देना चाहिए। इससे यह स्पष्ट हो जायगा कि एक वस्तुके लयका दूसरी वस्तुका निमित्तकर्ता कहना मिथ्याके पक्षको भोका पक्षा कहनेके समान उपचरित पचन हा है। प्रत्येक वस्तु स्वभावसे अपने ही कार्यका निमित्त (कारण) है। इसीको उपादानकारण कहते हैं। अन्य वस्तु अन्य वस्तुके कार्यको करे यह पक्षका स्वभाव नहीं है। अगर वचन अन्य वस्तुके कार्यका अन्य वस्तुको वास्तविक निमित्त मानकर उसे उपचरित माननेसे हिचकिचा रहा है। यही कारण है कि प्रकृतमें सबकी ओरसे या एक उपस्थित क्रिय गये हैं वे सब प्रकृतमें प्रयोजनीय नहीं हैं। अतएव उनकी ओरताकर देना ही हम अपना प्रयत्न करतव्य मानते हैं।

अगर पक्षन यही पर भी अतृप्तियाँ उपस्थित की हैं, मात्र इनके समये हम उपाधानमन कारणता का अन्य वस्तुमें आरोपकर उसे व्यवहारहेतु नहीं कहते। किन्तु एक वस्तुका कारण बर्त्स वृत्तरी वस्तुमें नहीं पाया जाता फिर भी उसमें निहित व्यवहार होता है, मात्र इसलिए हम उपाधानमन कारणताका आरोप अन्य वस्तुमें करते हैं।

अगर पक्षमें 'सुखभावसे सति प्रयोजने' इत्यादि वचनको उपस्थित कर बुन सते अपनी टीकावा विषय बनाया है। निश्चय यह है कि इनके माध्यमको उपलब्धके लिए सर्व प्रथम उस पक्षको 'सुखभावसे' इस पक्षपर ध्यान देना चाहिए। इससे स्पष्ट हो जाता है कि वही मुख्य हेतु और मुख्य प्रयोजनके बनावमें व्यवहार हेतु और व्यवहार प्रयोजन विस्तारवा हो वही उपचारको प्रवृत्ति होती है। 'अर्थ है प्राणाः मित्रो मानकः' इन उपचारको भी वही व्यापके समझ देना चाहिये। अथ प्राणीके मुख हेतु नहीं है। प्राणीका मुख हेतु या चक्का उपाधान है। फिर भी अग्रको भी प्राण कहा गया है वह व्यवहार हेतुको विस्तारनेके लिए ही कहा गया है, अतः वही उपाधारको प्रवृत्ति हो जाती है। वही प्रकार दूसरे उपाधारको भी धरित कर लेना चाहिए। स्वयं अथ अपनेके निज प्राणीका संरक्षण नहीं करते हैं, वह कार्य तो उपाधानता है। प्राणाक संरक्षण आदिमें वह व्यवहार हेतु लक्ष्य है। इसलिये पहले तो अग्रमें प्राणाका व्यवहार हेतुताम उपचार किया गया और इनके बाद उसमें प्राणनैरा उपाधारकर अग्रको प्राण ही कहा गया। इसलिये अग्रका प्राण कहना वह उपचारितोपाधार है। अगर पक्षमें अपनी कलमाको ह्याय वचन अतन्मकर वही को कुछ भी लिखा है उक्त उक्त वचनसे निराह हो जाता है, अतः यही इनके विस्तारसे अपने अविश्रयको स्पष्ट नहीं किया है।

एक इस बुनके इनके कार्यमें सहयोग कर नहीं मयता मात्र काकप्रकारविषय वद्वीनका व्यवहार लक्ष्य विषय जाता है। अज्ञानी ओर पर वस्तुमें इच्छावत् या एवरावृत्ति मयता है। यही ही यदि अगर पक्ष अपनेमें निज वस्तुमें आहूत होना कहना चाहता है तो इनके आधारित नहीं। किन्तु इस आधारपर यदि

अपर पक्ष यह मानना चाहना है कि उपादानसे भिन्न अन्य वस्तु उपादानके कार्यमें वास्तवमें सहयोग करती है या उसे वास्तवमें परिणमाती है तो ऐसा मानना मिथ्या है। उपादानके कार्यमें उससे भिन्न अन्य वस्तुको इसलिए अनिचितकर कहा गया है।

‘उपादानमे भिन्न वस्तुमें अपने कार्यका कारण धर्म वास्तविक है, इसलिए उपचार निराधार नहीं किया जाता’ यह सच है। किन्तु वह कारण धर्म अपनेमे भिन्न अन्य वस्तुके कार्यका नहीं है, फिर भी प्रयोजन विशेषको ध्यानमें रखकर उसे अन्य वस्तुके कार्यका कारण कहा जाता है, इसलिए उसमें अन्य वस्तुके कार्यके वास्तविक कारणका आरोप करना लाजिमी होजाता है। अन्यथा उसे अन्य वस्तुके कार्यका कारण प्रकालमें नहीं कहा जा सकता। अपर पक्ष आलापरद्धतिमें निदिष्ट किये गये उपचार प्रकरणमें आये हुए उन वचनोंपर दृष्टिपात कर ले। उन पर दृष्टिपात करनेसे अपर पक्षकी समझमें यह बात अच्छी तरहमे आजायगी कि एककी कारणताको यदि दूसरेके कार्यकी कारणता कहा जाता है तो कारणतामे भी कारणताका आरोप करना बल जाता है। एक शूखीर बालकको यदि दूसरा शूखीर बालक कहा जाता है, जैसे आजके बलशाली मनुष्यको अतीत कालमें हुए भीमकी अपेक्षा भीम कहना, तो एक शूखीर बालकमें दूसरे शूखीर बालककी अपेक्षा शूखीरताका आरोप करना बल जाता है। प्राणोंकी वास्तविक सहायक सामग्री तो स्वयं उनका उपादान है, अन्न नहीं। फिर भी अन्नको प्राणोंका सहायक कहना यह आरोपित कथन है। इसे वास्तविक मानना यही मिथ्या है। विशेष स्पष्टीकरण पूर्वमें किया ही है। स्पष्ट है कि अन्य वस्तु अन्यके कार्यका निमित्त कारण वास्तविक नहीं है, उपचरित ही है। बालककी शूखीरतामें पहले सिंहकी शूखीरताका आरोप होगा और इस आधारपर उसमें सिंहका आरोप कर उसे सिंह कहा जायगा। इसी प्रकार अन्नको प्राण क्यों कहा गया है इस विषयमें भी स्पष्टीकरण कर लेना चाहिए।

एक द्रव्यके कार्यके प्रति दूसरी वस्तु स्वयं निमित्त (कारण) नहीं है। यह तो व्यवहार है। अतः आगममें अन्य वस्तुको दूसरेके कार्यके प्रति स्वभावतः सहयोगी नहीं माना गया है। यही कारण है कि ‘अन्य वस्तु दूसरेके कार्यमें वास्तवमें अकिंचितकर है’ हमारा यह मानना युक्तियुक्त है। एक हम ही क्या, कोई भी व्यक्ति यदि परमें कारणताको वास्तविक मानकर परको उठाधरीके विकल्प और योगप्रवृत्ति करता है तो उसे अज्ञानका फल ही मानना चाहिए। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर निष्कर्षरूपमें प्रवचनमार गाथा १६ की सूरिकृत टीकामें यह वचन उपलब्ध होता है—

अतो न निश्चयत परेण सहात्मन कारकत्वसम्बन्धोऽस्ति, यतः शुद्धात्मस्वभावलाभाय सामग्री-
मार्गणव्यग्रतया परतन्त्रैर्भूयते।

अतः निश्चयसे परके साथ आत्माका कारकरूप सम्बन्ध नहीं है, जिससे कि शुद्धात्मस्वभावकी प्राप्तिके लिए सामग्री (वाह्य सामग्री) ढूँढनेकी व्यग्रतावश जीव परतन्त्र होते हैं।

अन्य वस्तुमें कारणताका आरोप साधारण किया जाता है। उसे निराधार कहना उचित नहीं है। दूसरेके उपादानमें अन्यके उपादानका आरोप करना ही निमित्तकारण कहा जाता है। भ्रमका निरास करनेके लिए ही एकको उपादान कारण और दूसरेको निमित्तकारण कहा जाता है। तात्पर्य एक ही है। इसलिए पहले उपादानताका आरोप किया जाता है। बादमे निमित्तताका, ऐसा नहीं है। बाह्य वस्तुका अन्यके कार्यके प्रति स्वयं महत्त्व नहीं है। अपने अज्ञानरूप अपराधके कारण उसे अपने द्वारा महत्त्व

मिल जाता है। अब ये माना: इत्यादि उदाहरणोंमें इसी व्याप्ति विचार कर लेना चाहिए। उपचार सर्वथा कल्पित और निराधार नहीं है। किन्तु यह साधार है। उपचारको परमावमूल मानना ही असत्य है। अन्यथा वह व्यवहारसे सत्य है, क्योंकि व्यवहारीजनों को उसका आधारसे ओकम्पवहारकी प्रसिद्धि होती है। हम अन्यके कायमें अन्यकी सहायतारूप व्यवहारका अपेक्षा नहीं करना चाहते। उसे परमावमूल माननेका निषेध अवश्य करते हैं। अगर पक्ष वस्तु ही उसे परमावमूल विद्य करनेके प्रयत्नमें लगा है तो वास्तविक तथे और अनुभवके उक्त विचार है।

यहाँ निश्चयस्य यह कारणोंका उपचार कैसे होता है हमका निर्णय करते हुए अगर पक्षमें तर्क कारणके विषयमें लिया है कि उपादान वस्तुगत कर्मत्वका आरोप आप कीमती अन्य वस्तुमें करने। उपादान यह है कि उपादानका अपना कर्म वास्तविक तथे है। उक्तमें व्यवहार हेतु कसे स्वीकृत तथे वस्तुके कर्म आरोप करनेके उसे उक्तका नैमित्तिक (कार्य) कहेंगे। इसमें नहीं कि प्रकाशका उपचार पृथक् है इसका तन्मय परिधान हो जाता है।

कुम्हार और बुलाहका जो योग और निश्चयस्य व्यापार होता है। उक्तमें व्यवहार हेतुता इष्टिपटित होती है। क्योंकि उक्तकी कर्मस्य वट और पट कार्यके साथ कर्मप्रत्यासक्ति पाई जाती है, इसलिए तथे कि कुम्हार और बुलाहा वट और पटके पक्षार्थमें उदाहरण है। क्योंकि उक्तमें वट और पटके वास्तविक उदाहरण माननेपर प्रत्येक उदाहरणकी वास्तविक स्वतन्त्रताकी हासिका प्रत्येक वस्तुस्य हो जाता है जो वस्तु नहीं है। यदापि कार्योको उत्पत्ति वास्तवमें अपने-अपने उपादानके उपादानसे हुआ करती है। वास्तविकताके उपादानसे उक्तकी उत्पत्ति कहेना नहीं उपचार कथन है। वास्तविकताके साथ वृद्धिके कार्यका अन्य-व्यतिरेक बन जाता है, मात्र इसलिए वास्तविकताके पक्षार्थ कारण कहना उचित नहीं है। कीमती पक्षार्थ कारण है और कीमती उपचारित कारण है। इसका निर्णय अनुपचारित और उपचारित कारणोंके आधारपर करना ही ठीक है। वास्तविकताके अन्य-व्यतिरेक कारणोंके उदाहरण है। इसलिए इनमें काष्ठप्रत्यासक्ति बन जानेसे वास्तविकताके व्याप्तिमें रक्तकर यह भी कहा जाता है कि कुम्हारने अपना विभिन्न व्यापार अन्य कर दिया इसलिए वट नहीं बन रहा है। किन्तु यह वट कथन उपचारित ही। वास्तविक कथन यह है कि उक्त समय मिट्टीने स्वयं कर्ता होकर अपना वटकर्म व्यापार अन्य कर दिया। इसलिए वट नहीं बन रहा है। आचार्य विद्यानाथने काष्ठप्रत्यासक्तिरूप अन्य-व्यतिरेकको देखकर जो अन्य वस्तुको सहकारी कहा है वह व्यवहारसे ही कहा है। पक्षार्थमें नहीं। सो ऐसे व्यवहारका निषेध नहीं। अतः यह व्यवहार साधार होता है, इष्टिपट आचार्यकी अपेक्षा इसे परमावमूल ही कहते हैं। ही नहीं निश्चयस्य अपेक्षा विचार किया जाय तो यह अनुपचार्य ही कहा जायगा। यह तो वस्तुस्वभाव है कि कुम्हारने विरहित व्यापारके समय ही मिट्टी वटकर्म कार्य करती है। उक्त ही इनका काष्ठप्रत्यासक्तिरूप अन्य-व्यतिरेक कहा गया है और उक्त कुम्हारको वटका व्यवहार हेतु कहा गया है।

यहाँपर अगर पक्षमें अनुपचारित और वास्तविक विचार विचारका निश्चय किया है। उक्तपर यह स्थिर रहे यह हमारी कामना है। उक्त समयसार पाठा ८४ की वास्तविकता की टीकाका अगर पक्ष उक्त उक्त किया जाता पक्षार्थ है। प्रत्येक वस्तु उत्पाद-अप्य प्रत्येकस्वरूप है, वह स्वसहाय है, इस सिद्धान्त को भीतरसे स्वीकार कर लेने पर परसहाय कहा जायगा कैसे है वह समझमें था जाता है। अगर पक्ष विचारकी स्थिति का मानकर इस और व्यापार है वह निषेध है। अतः पक्षमें वट प्रतीत होता है।

उसे किसी अपेक्षासे मान्य रखते हुए भी वस्तुगत यथार्थ योग्यताको ध्यानमें रखकर निर्णय करना उचित है। तभी उस प्रत्यक्षज्ञानको प्रमाणीभूत माना जा सकता है। अन्यथा नहीं। यदि बाह्य व्याप्तिके प्रत्यक्षीकरणको प्रमाण माना जाय और उस आधारपर यह कहा जाय कि मिट्टी तो घटका उपादान है पर कुम्हारके विवक्षित व्यापारके अभावमें घट नहीं बन रहा है तो यही मानना पड़ेगा कि वस्तुतः ऐसा कहनेवाला व्यक्ति घटकी अपने उपादानके साथ रहनेवाली अन्तर्व्याप्तिको स्वीकार नहीं करना चाहता जो युक्त नहीं है। जो आवाल-वृद्ध कार्य-कारणभावको सम्यक् व्यवस्थाको न जानकर मात्र प्रत्यक्षके आधारपर एकान्त पक्षका समर्थन करता है उसकी वह विचारधारा कल्पनारोपित ही है इसमें संदेह नहीं, क्योंकि उक्त विचारधारा अन्तर्व्याप्तिके निश्चयपूर्वक ही सम्यक् कही जा सकती है, अन्यथा नहीं। घटादि कार्योंके प्रति कुम्हार आदिका व्यापार अनुकूल होता है यह कथन बाह्य व्याप्तिको ध्यानमें रखकर किया गया है और बाह्य व्याप्तिका कथन कालप्रत्यासत्तिके आधारपर किया गया है। तथा दो द्रव्योंके विवक्षित परिणामोंमें कालप्रत्यासत्ति कैसे बनती है इसका समाधान वस्तुगत स्वभावके आधारपर किया गया है। इससे यह फलित हुआ कि ऐसा द्रव्यगत स्वभाव है कि जब-जब मिट्टी घटरूपसे स्वयं कर्त्ता होकर परिणमती है तब तब कुम्हारका विवक्षित व्यापार नियमसे होता है।

अपर पक्षने अपनी इस प्रतिष्ठाकामें प्रवचनसार गाथा १०२की सूरिकृत टीका तथा समयसार गाथा ८४ की आत्मव्याप्ति टीका आदिके जो उद्धरण उपस्थित किये हैं उनका उक्त टीका वचनोंके अनुसार अर्थ न कर इस पद्धतिसे अर्थ किया है, जिससे साधारण पाठक भ्रममें पड़ जाय और इस प्रकार उक्त टीका वचनोंसे अपना अभिप्राय पुष्ट करना चाहा है। उदाहरणार्थ अनगारधर्मात् प्रथम अध्याय श्लोक १०२ के अपर पक्ष द्वारा किये गये अर्थपर दृष्टिपात कीजिए। वह श्लोक इस प्रकार है—

कर्त्राद्या वस्तुनो भिन्ना येन निश्चयसिद्धये।

साध्यन्ते व्यवहारोऽसौ निश्चयस्तदभेदहृक् ॥१०२॥

जिसके द्वारा निश्चय (भूतार्थ यथार्थ) नयकी सिद्धिके लिए वस्तुसे भिन्न (पृथक्) कर्त्ता आदि कारक जाने जाते हैं वह व्यवहार है तथा वस्तुसे अभिन्न कर्त्ता आदिको जानना निश्चय है ॥१०२॥

यह उक्त श्लोकका वास्तविक अर्थ है। इसके रचयिता पण्डितप्रवर आशाधरजीने इस श्लोकका स्वयं यह अर्थ किया है किन्तु इसके विरुद्ध अपर पक्षने इसका जो अर्थ किया है वह यद्यपि साधारण पाठकके ध्यानमें नहीं आयागा, फिर भी वह अर्थ सोद्देश्य किया गया है, इसलिए यहाँ दिया जाता है। उक्त श्लोकका अपर पक्ष द्वारा किया गया वह अर्थ इस प्रकार है—

जिसके द्वारा निश्चयकी सिद्धिके लिए (उपादानभूत) वस्तुसे भिन्न कर्त्ता आदिकी सिद्धि की जाती है वह व्यवहार कहलाता है और जिसके द्वारा वस्तुसे अभिन्न कर्त्ता आदिकी सिद्धि की जाती है वह निश्चय कहलाता है ॥१०२॥

उक्त श्लोकके ये दो अर्थ हैं। एक वह जो वास्तविक है और दूसरा वह जो वास्तविक तो नहीं है, किन्तु अपने विपरीत अभिप्रायकी पुष्टिके लिए जिसे अपर पक्षने स्वीकार किया है।

अब हमें इस बातका विचार करना है कि उक्त श्लोकका हमारे द्वारा किया गया अर्थ ठीक क्यों है और अपर पक्ष द्वारा किया गया अर्थ ठीक क्यों नहीं है।

उक्त श्लोकमें आये हुए 'निश्चयसिद्धये, साध्यन्ते' और 'तदभेदहृक्' ये पद ध्यान देने योग्य हैं।

स्वयं पण्डितप्रवर आचार्यजीने इनमें 'साध्वन्ते' पदका अर्थ किया है—'साध्वन्ते' 'विश्वसिद्ध' पदका अर्थ किया है—'मृतावयवमाप्यवयव' तथा 'तदुभयैक' पदका अर्थ किया है—उपा कर्त्ताभावमेव वस्तुनोऽन्यार्थान्तरत्वेन द्रुक् प्रतिपत्तिः ।

उक्त पदका द्विती अनुवाच हम प्रकार होता—'साध्वन्ते'—जाने जाती है, विश्वसिद्ध—मृतावयवकी प्राप्ति के लिए तथा 'तदुभयैक'—उन वस्तुद्विक के अन्वये वस्तुका अन्वयस्वरूप देखना जानना ।

किन्तु अगर पसने इन तीनों पदोंका अर्थ किया है—साध्वन्त—सिद्धि भी जाती है विश्वसिद्ध—विश्वस्यकी सिद्धि के लिए तथा 'तदुभयैक' जिनके द्वारा वस्तुमें अन्विष्ट कर्त्ता आदि की सिद्धि भी जाती है ।

कर्त्ता आदि वस्तुमें अन्विष्ट है इसका ज्ञान निश्चय है । यह वचार्थ है । इसे जाननेवाले निश्चयन (मृतावयव—यथावयव) की सिद्धि ऐसे व्यवहारके होती है जो वस्तुमें निम्न कर्त्ता आदिका ज्ञान करता है, यह कृत रत्नोक्त्या तात्पर्य है । पण्डितजीने इसी प्रत्यक्षे अध्याय १ प्रश्नोक्त १९ में व्यवहारको अमूर्तार्थ कह कर अमूर्तार्थका अर्थ अविद्यमान इष्ट विषयरूप किया है । इनके ज्ञात होता है कि प्रत्येक वस्तुमें कर्त्ता आदि ब्रह्म वस्तुमें अन्विष्ट है । उचित निम्न वस्तुमें उक्त वस्तुके कर्त्ता आदि ब्रह्मोंका अवयव समाव ही होता है । इसलिये एक वस्तुके कर्त्ता आदि ब्रह्म वस्तुमें मानना वचार्थ न होकर मात्र अवयवज्ञान ही है । इसे वरमागवने जो अवयव अवयव कहना है उसका कारण भी यही है ।

अनवारणान्तरात्कृते कृत वचनमें वदपि आरौप्य' कथं न जाकर व्यवहार कथं ही माना है । पर वही व्यवहार पहले क्या अर्थ किया गया है इसका अब सम्यक् ज्ञान किया जाता है जो यही ज्ञात होता है कि वपावानमें रहनेवाले कर्त्ता आदि ब्रह्मोंका अन्व वस्तुमें आरौप्य करना यही व्यवहार वही पर रह है ।

वही पर 'विश्वस्य' वचने क्या अर्थ किया गया है इसका ज्ञान प्रकरवत् हो जाता है । प्रकरण कार्य-कारणभावका है । कार्य कारणमें अन्विष्ट होता है इसका ज्ञान निश्चयन करता है । इसलिये वचार्थ कहा गया है क्योंकि परिणाम-परिणामीमें अन्व होनेसे प्रत्येक वस्तु स्वयं ज्ञात होता होकर उत्तरूप परिणमनी रहती है । इसके प्रकाशमें अब हम कार्य कारणमें निम्न होता है इस कथन पर विचार करते हैं जो वह असद्वृत्त ही प्रतीत होता है, क्योंकि वह कारण कैसा जो विवक्षित कार्यसे निम्न दूसरा कार्य करते हुए भी उस विवक्षित कार्यका कारण कहलावे । स्पष्ट है कि विवक्षित कार्यसे निम्न वस्तुको उसका कारण कहना आरोपित कथन ही होगा । वससे विवक्षित कार्यके वचार्थ कारणका ज्ञान तो हो जाता है, पर वह स्वयं वसका वचार्थ कारण कहलावेका अधिकारी नहीं है । 'कर्मणा वस्तुनो मित्रा' इत वचन द्वारा वही वदजाना कहा है ।

अपर पक्षमें 'मिद्रीते' कहा जाता है । तथा 'कुम्हारले' कहा बताया है । इन दोनों प्रकारके लौकिक वचनोंकी ठीक मानते हुए लिखकर यह प्रश्न पैजालेकी चेष्टा को है कि हम यी इन दोनों वचनोंकी लौकिक वचन मानते हैं । किन्तु यह कथन वचार्थ नहीं है क्योंकि कथन वचनोंमें 'मिद्रीते' कहा जाता है यह वचन वचार्थ ही और 'कुम्हारले' कहा बताया है । यह वचन लौकिक है ।

इसमें लिखा है कि 'इन वचन प्रयोगोंमें मिद्रीते का लौकिक वचनोक्त है । वही कुम्हारले का लौकिक वचनोक्त है । इतर बापति करते हुए अगर वसका कहना है कि 'कथन दोनों प्रयोगोंमें वचनोक्त मिद्रीते का

जैसी अन्तर्ध्याप्ति अनुभूत होती है वैसी अन्तर्ध्याप्ति उत्पत्ती कुम्हारके माथ अनुभूत नहीं होती इसका कारण यह नहीं है कि मिट्टी घटके प्रति वास्तविक (मद्द्रूप) कारण है और कुम्हार मिर्क कल्पनारोपित (अमद्द्रूप) कारण है। आदि।

समाधान यह है कि मिट्टीमें घटकी कारणता वास्तविक है और कुम्हारमें योग और विकल्पकी कारणता वास्तविक है। परन्तु कुम्हारके योग और विकल्पकी घटके साथ अमाधारण द्रव्यप्रत्यासत्ति तथा प्रनिविशिष्ट भावप्रत्यासत्ति नहीं है। इस अपेक्षामें कुम्हारमें घटकी कारणता अमद्द्रूप ही है। यदि इस रूपमें उसे मद्द्रूप मान लिया जाय तो कुम्हार और मिट्टी एक हो जायेंगे। यही कारण है कि आचार्योंने कालप्रत्यासत्तिवश कुम्हारको घटका व्यवहार (उपचरित) हेतु कहा है। अपर पक्ष में स्वयं ऐसी कारणताको गर्भया कल्पनारोपित (अमद्द्रूप) लिखता है, अर्थात् वह उपचारके लिए इन दार्ढ्यका प्रयोग न करता। यह उग पक्षकी अपनी सूज है। हमारे कथनका आशय नहीं। मिट्टी और घटमें अनेक होनेमें उपादानोपादेयभावके आधारपर जैसी अन्तर्ध्याप्ति बन जाती है वैसी अन्तर्ध्याप्ति कुम्हार और घटमें निमित्त-नैमित्तिकभावके आधारपर नहीं बनती, इसलिए कुम्हारको घटका निमित्त करना और घटको कुम्हारका नैमित्तिक कहना यह उपचरित ही मिथ्य होता है। इसका आशय यह है कि कुम्हार घटका वास्तवमें निमित्त नहीं है और न घट कुम्हारका वास्तवमें नैमित्तिक ही है। यह मात्र व्यवहार है। जो उपचरित होनेमें अमद्भूत हो है। कुम्हारके विवक्षित योग और विकल्पमें यह सूचना अवश्य मिलती है कि मिट्टीमें घट बनाया। परन्तु उगसे यह सूचना मिलती है, इसलिए कुम्हार और घटमें वास्तविक कर्ता-कर्मभाव घटित नहीं होता।

यही इतना विशेष समझना चाहिए कि निमित्त कारणको कहते हैं और नैमित्तिक कार्यका दूसरा नाम है। यही कारण है कि आगममें अनेक स्थलोंपर उपादानके लिए भी निमित्त शब्दका प्रयोग हुआ है। इसलिए अन्य द्रव्यमें अन्य द्रव्यके कार्यकी अपेक्षा जो निमित्त व्यवहार किया जाता है वह उपचरित ही सिद्ध होता है।

आगममें स्व-परप्रत्यय परिणमनको स्वीकार किया है इसमें सन्देह नहीं। परन्तु उसी आगममें परको कारण उपचारसे माना गया है। इसे वह पक्ष क्यों स्वीकार नहीं करता। आगम तो दोनों हैं। एकको स्वीकार करना और दूसरेको अस्वीकार करना यह न्यायमार्ग नहीं कहा जा सकता। यदि अपर पक्ष एक द्रव्यके कार्यका कारण धर्म दूसरे द्रव्यमें वास्तविक सिद्ध कर दे तब तो बाह्य सामग्रोंमें निमित्तता वास्तविक मानी जाय, अन्यथा उसे उपचरित मानना होगा।

अपर पक्षका कहना है कि 'निमित्त कार्यरूप परिणत नहीं होता, सिर्फ उपादान ही कार्यरूप परिणत होता है।' समाधान यह है कि जब कि अपर पक्ष बाह्य व्याप्तिके आधार पर बाह्य सामग्रोंको वास्तविक निमित्त मानना है तो उसे भी कार्यरूपसे परिणत होना चाहिये। अतः वह कार्यरूपसे परिणत नहीं होता, इसीलिए उसे उपचरित मानना ही सगत है।

अपर पक्ष अपनी मान्यताके आधार पर यह भले ही समाधान करले कि निमित्त कर्तृत्व और निमित्त कारणत्व आदिको वास्तविक माननेसे निमित्तोंमें द्विक्रियाकारिताकी प्रसक्ति नहीं होगी। किन्तु उसकी यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि जिस बाह्य सामग्रोंको अपर पक्ष अन्यके कार्यका वास्तविक निमित्त कहता है वह अपने कार्यका उपादान भी है, इसलिए जैसे उपादान होकर की गई उस (बाह्य सामग्री) की क्रिया वास्तविक है उसी प्रकार अन्यके कार्यके प्रति निमित्त होकर की गई उस वस्तुकी दूसरी क्रियाको भी वास्तविक मानना

हावा और ऐसी अवस्थामें यह बाह्य सामग्री का किताबी नहीं हो। आपका जो ज्ञानावमके लक्ष्य विरुद्ध है। हाट है कि बाह्य सामग्रीमें जैसे निमित्त व्यवहार उपचरित है वैसे ही उसे निमित्त वर जो कार्य हुआ है उनमें निमित्तिक व्यवहारका उपचरित मान लेना ही भ्रमपूर्ण है।

इस विवेचनमें यह हाट हो जाता है कि बाह्य वास्तवमें निमित्त व्यवहार उपचरित ही है। 'सुख-भावे' मति प्रयाजन निमित्तों के व्यवहार प्रवृत्तन यह वचन इसी उपचरिततामें के विनियामों लिए लिखा गया है। इनका विचार हाटोचरण पूर्वमें विचार ही है। अतएव उपाधानके लक्ष्य निमित्त व्यवहारको वास्तविक नहीं माना जा सकता। निमित्त व्यवहारको कल्पनाधारित तो माना जा ही सकता है। हमारे ऐसी मान्यता नहीं है क्योंकि जिनका भी उपचरित वचन दिया जाता है वह एकके लक्ष्यको प्रमोदना स्वीकार करके ही दिया जाता है सर्वथा निराधार नहीं दिया जाता। यदि अपर पक्ष उपाधारका लोचनव्यवहारका वास्तव-रोपित घोषित न करें ही अतः इतिवर्तमान मानना रहेगा तो उसके मध्यमें यह बाधक है। वीर पक्ष के बावो आदि रूप समस्त व्यवहार करना अति निष्ठ हो आपका। किन्तु लोचने ऐसा व्यवहार हाता है और वह इच्छाका ज्ञान करानेमें भी समर्थ है। अतएव निमित्त-निमित्तिक व्यवहारको उपचरित मान लेनेमें अपर पक्षको आपत्ति नहीं होने चाहिए।

अपर पक्षका कहना है कि 'अवधारणा भाषा १३ १४ की व्याख्यानि टीकामें व्यवहारको अपनेलक्ष्य भूतार्थ ही स्वीकार किया है। सा यही नहीं तो बाधक है कि व्यवहारका वह अतः कब कौनसा है जिस आधार पर उक्त टीकामें उसे भूतार्थ स्वीकार किया है। यही अपर पक्ष सोच नहीं है ?

अपर पक्षका कहना है कि जिस प्रकार निमित्तमें विद्यमान निमित्तता निमित्तता ही है वह उपाधानताका नहीं हो सकती है। इसलिए उपाधानताका न हो भ्रमके कारण अवधारणाके होते हुए भी निमित्तताका उक्त वह वास्तविक ही है। उक्त प्रकार व्यवहार-व्यवहार ही है वह निरवधारण ही नहीं हो सकता है, इसलिए निरवधारण ही उसके लक्ष्यके कारण अवधारणाके होते हुए भी व्यवहारका वह वास्तविक ही है।

तो प्रश्नमें जानना तो यही है कि जिस प्रकार उपाधानता वस्तुका वास्तविक लक्ष्य है। इसलिए स्वयं वस्तु ही है इस प्रकार निमित्तता क्या वस्तुका वास्तविक लक्ष्य है ? यदि वह वास्तविक है तो क्या एक वस्तुका भूतार्थ दूसरी वस्तुमें सम्मिलित हो सकता है ? यदि नहीं तो उसे उपचरित मान लेनेमें अपर पक्षको आपत्ति नहीं होनी चाहिए। निमित्तता अपने लक्ष्य है वह कहना अल्प बात है और उक्त वस्तुका लक्ष्य अल्प बात है। इसी लक्ष्यमें व्यवहारके विषयमें भी समझ लेना चाहिए। अवधारणा भाषा १३ १४ की व्याख्यानि टीकामें अपनी-अपनी व्याख्यानि की अतः सम्मिलित व्यवहारको भूतार्थ कहा है, अवधारणा व्यवहारको नहीं।

अपर पक्षमें अन्तर्गत प्रतिक्रियाका अवधारणा करती हुए किता है कि 'वह बात हम पहले ही कहना चाहते हैं कि एक वस्तु या वस्तुके लक्ष्यका आरोप अल्प वस्तुमें नहीं होता है वही उपधारका धर्मिकविनियम कथन प्रकट होता है। इस प्रकार उपधारके आधार पर वस्तुको ही उपचरित कहा जाता है। और इस तरह वस्तुके दो लक्ष्य हो सकते हैं एक उपचरित लक्ष्य और दूसरा अनुचरित लक्ष्य। इनमें से जो ज्ञान उपचरित लक्ष्यको ग्रहण करता है वह उपचरित ज्ञानमय कहा जाता है और जो ज्ञान अनुचरित लक्ष्यको ग्रहण करता है वह अनुचरित ज्ञानमय कहा जाता है। इसी प्रकार जो वचन उपचरित लक्ष्यका प्रतिपादन करता है वह उपचरित वचनमय कहा जाता है और जो वचन अनुचरित लक्ष्यका प्रतिपादन करता है वह अनुचरित वचनमय कहा जाता है।

सुलासा यह है कि प्रत्येक वस्तुमें उपचरित धर्मकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं हुआ करती, किन्तु अन्य जिस वस्तुसम्बन्धी द्रव्य, गुण और पर्यायका प्रयोजनदिवश तद्भिन्न वस्तुमें द्रव्य, गुण या पर्याय जिस रूपसे उपचार किया जाता है वह द्रव्य, गुण या पर्याय जिसका उपचार किया गया है उस नामसे कहा जाता है। ऐसी दृष्टिको ध्यानमें रखकर आलापपद्धतिमें असद्भूत व्यवहारका अर्थ (विषय) नौ प्रकारका बतलाया गया है। और इसी आधारपर वस्तुमें असद्भूतव्यवहारमें उपचरितस्वभावकी भी स्थापना की गई है—असद्भूतव्यवहारंणोपचरितस्वभावः ।—आलापप० ।

अन्य वस्तुको या उसके घटकी अन्यके कार्यका निमित्त कहना उपचरित इसलिए है कि इसमें अन्यके कार्यकी अपेक्षा मुख्य निमित्त (उपादान) और मुख्य प्रयोजनका सर्वथा अभाव है, किन्तु निश्चयका ज्ञान करानेके लिए व्यवहार हेतु और व्यवहार प्रयोजन दिखलाना आवश्यक है, इसलिए 'मुख्याभावे सति' इत्यादि वचनके अनुसार वहाँ उपचारकी प्रवृत्ति हो जाती है।

अपर पक्षका कहना है 'कि इस प्रकार उपचारके आधार पर वस्तुको ही उपचरित कहा जाता है।' किन्तु सर्वथा ऐसी बात नहीं है, क्योंकि कहीं पर पूरी वस्तुको, कहीं पर गुणको और कहीं पर पर्यायको इस प्रकार तीनोंको उपचरित कहा जाता है।

अपर पक्षने यहाँ पर जिस उपचार ज्ञाननय और उपचार वचननयका निर्देश किया है उसीकी दूसरी सजा असद्भूतव्यवहारनय है।

इस प्रकार हमने अपने प्रथमादि उत्तरोंमें उपचारका जो लक्षण और अनेक उदाहरण निर्दिष्ट किये हैं वे आगमानुसार ही निर्दिष्ट किये हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

अपर पक्षसे निवेदन

जयपुर (खानिया) में तत्त्वचर्चाका जो उपक्रम किया गया था वह इस उत्तरके साथ अन्तिमरूपसे सम्पन्न हो रहा है। इस समय प्ररूपणा द्वारा वस्तु व्यवस्थामें और कार्य-कारणभावमें निश्चय और व्यवहारको जनागम किम रूपमें स्वीकार करता है यही दिखलाना हमारा मुख्य प्रयोजन रहा है। हमारा क्षयोपशम मन्द है और जीवनमें प्रमादकी बहुलता है, किन्तु जनागम द्वादशाग वाणीका मार होनेसे गहन और नय-प्ररूपणाबहुल है। इसलिए उक्त कारणोंसे पूरी सावधानी रखते हुए भी हममें यदि कहीं चूक हुई हो तो अपर पक्ष हमारे क्षयोपशमकी मन्दता और प्रमादकी बहुलताकी ओर विशेष ध्यान न देकर उसे सम्हालकर ही यथायको स्वीकार करेगा यह निवेदन है।

विद्वान् श्रुतधर होते हैं। अतएव उन्हें श्रुतके आशयको उसीरूपमें प्ररूपित करना चाहिए जो द्वादशाग वाणीका सार है। वर्तमानकालीन विद्वानोंके सामने आचार्य परम्परा तो आदर्शरूपमें है ही, श्रुतधर पण्डितप्रवर राजमलजी, बनारसीदासजी, टोडरमलजी, दीलतरामजी, भागचन्द्रजी, धानतरायजी, भूधरदासजी जयचन्द्रजी आदि विद्वानोंकी परम्परा भी आदर्शरूपमें है। अतएव उसे ध्यानमें रखकर वर्तमानकालीन विद्वान् अपने कर्तव्यका निर्वाह करेंगे ऐसी आशा है।

जनागममें निश्चय और व्यवहार दोनों नयोंमेंसे कहीं निश्चयनयकी मुख्यतासे और कहीं व्यवहारनयकी मुख्यतासे प्ररूपणा हुई है। उसका आशय क्या है इसका स्पष्टीकरण पण्डितप्रवर टोडरमलजीने मोक्षमार्ग प्रकाशक अ० ७ में 'व्यवहारो भूयत्योऽभूयत्यो देसिदो दु सुद्धणभो' इस आगम वचनको उद्धृत कर किया है। वे लिखते हैं—

पाका लव—स्वबहार प्रभूताय है साथ स्वरूपको न गिरावे है । बहुरि सुदृढत्व की विशेषता है सो मताव है । ऐसा वस्तुका स्वरूप है ऐसा गिरावे है ।

इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए वे भाषे पुनः लिखते हैं—

अनन्यमात्रिर्न हीं तो निश्चयनयकी मुख्यता किष्ट व्याख्याव है । ताकीं तो 'सत्त्वाव ऐमें हा है' ऐसा जानना । बहुरि कहीं व्यवहारनयकी मुख्यता किष्ट व्याख्याव है । ताकीं ऐमें है नाही निमित्तानि अपक्षा उपचार किया है' ऐसा जानना । इस प्रकार व्याखेडा नाम ही दोऊ नयनिका प्रहण है । बहुरि दोऊ नयनिके व्याख्यावकी समान सत्त्वाव आनि ऐमें की है ऐमें की है' ऐसा अमरूप अवतर्ने करि ता दोऊ नयनिका प्रहण करना कछा है नाही ।

इस प्रकार समाधानका सीसरा दौर समाप्त होकर प्रस्तुत तत्त्वचर्चा समाप्त हुई ।



